ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

Piazza S. Maria Maggiore, 7 - 00185 Rome
Conto Corrente postale N. 34269001
ISSN 0030-5375

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whathever is closely connected therewith. The articles are analyzed and indexed in the *Bulletin Signaletique, Sciences Humaines* (Paris) and in *Religion Index One: Periodicals* (Chicago). The annual subscription is 32.000 Lire in Italy, and 38.000 outside Italy ($27 USA). The entire series is still in print and can be supplied on demand.

Reviews: Books for review should be addressed to the Book Review Editor.

SUMMARIUM

ARTICULI

RECENSIONES

Archaeologica

Armeniaca

Ascetica et Mystica

VOLUMEN L FASCICULUS I MCMLXXXIV

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1984

SIGLA

AASS	*Acta Sanctorum* (Antverpiae et alibi 1643 ss.)
AB	Analecta Bollandiana
ACO	Eduardus SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Berolini 1914 ss.)
AfO	Archiv für Orientforschun
ASSEMANI, BO	Josephus Simonius ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Roma 1719, 1721, 1725, 1728) (rep. Hildesheim 1975)
AOC	Archives de l'Orient Chrétien
BHG	François HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Bruxelles 1957^{3})
BHO	Paul PEETERS, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (Bruxelles 1910)
BO	Bibliotheca Orientalis
BRIGHTMAN	Frank Edward BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western,* I: *Eastern Liturgies* (Oxford 1896)
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
BV	Bogoslovskij Vestnik
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CCG	*Corpus Christianorum,* Series Graeca (Turnhout 1971 ss.)
CCL	*Corpus Christianorum,* Series Latina (Turnhout 1953 ss.)
CerVed	Cerkovnye Vedomosti
ChrČt	Christianskoe Čtenie
CICO	*Codex Iuris Canonici Orientalis* (Città del Vaticano 1957-1958)
COD	*Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Bologna 1973^{3})
ConcFl	*Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores* voll. I-XI (Roma 1940-1976)
CPG	Mauritius GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum* (Turnhout ss.)
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (Louvain 1903 ss.)
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Wien 1866 ss.)
CSHB	*Corpus Scriptorum Historiae Byzantine* (Bonn 1828-1897)
ČtOIDR	Čtenija v Imperatorskom Obščestve Istorii Drevnostej Ross.
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DDC	Dictionnaire de Droit Canonique
DENZ., ROC	Henricus DENZINGER, *Ritus Orientalium*... I, II (Wirceburgi 1863-1864)
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique
DMITR	Aleksei DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka,* I-II (Kiev 1895, 1901) III (Petrograd 1917)
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DSp	Dictionnaire de Spiritualité
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique
Dz	Henricus DENZINGER et Adolphus SCHÖNMETZER *Enchiridion... symbolorum* (Freiburg im Br. 1965^{33})
EOr	Échos d'Orient
FCCO	*Fonti della Codificazione Canonica Orientale* (Città del Vaticano 1930 ss.)
FUNK	Franciscus Xaverius FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* (Paderborn 1905)
GAL	Carl BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Literatur* I (Weimar 1898) II (Leiden 1912)
GAL^{2}	*Idem* I-II (Leiden, 1943-1949)
GALS	*Idem,* Supplementbände I-III (Leiden 1937, 1938, 1942)
GAS	Fuat SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden 1968 ss.)
GCAL	Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur,* coll. ST 118, 133, 146, 147, 172 (Città del Vaticano 1944, 1947, 1949, 1951, 1953)
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Berlin 1897 ss.)
GOAR	Jacobus GOAR, *Euchologion sive Rituale graecorum* (Venezia 1730^{2} repr. Graz 1960)

GRUMEL, Reg	Venance GRUMEL, *Régestes des Actes du Patriarcal de Constantinople* (Paris 1932-47)
GSL	Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922)
HOr	*Handbuch der Orientalistik* (Leiden-Köln 1952 ss.)
Irén	Irénikon
JSSt	Journal of Semitic Studies
JTS	Journal of Theological Studies
LOC	Eusèbe RENAUDOT, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, 2 vol. (Francofurti 1847²)
LQF	*Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen*, deinde *Liturgiewissenschaftliche Q. u. F.* (1957 ss.)
LTK	Lexikon für Theologie und Kirche (1957² ss.)
MAI, SVNC	Angelo MAI, *Scriptorum Veterum Nova Collectio* 9 voll. (Romae 1825-1838)
MANSI	Johannes Dominicus MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (Firenze 1759 ss.)
MGH	*Monumenta Germaniae Historica* inde ab anno 500 usque ad annum 1500 (Hannover 1826 ss.)
Mus	Le Muséon
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
NRT	Nouvelle Revue Théologique
OC	Oriens Christianus
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCP	Orientalia Christiana Periodica
OKS	Ostkirchliche Studien
OLP	Orientalia Lovaniensa Periodica
OLZ	Orientalische Literaturzeitung
OS	L'Orient Syrien
PalSb	Palestinskij Sbornik
PAULY-WISSOWA	Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft
Pedalion	*Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς ... τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας (ἐν Ἀθήναις* 1908)
PG	Jacobus Paulus MIGNE, *Patrologia Graeca* (Paris 1857-1866)
PL	Jacobus Paulus MIGNE, *Patrologia Latina* (Paris 1841-1864)
PO	*Patrologia Orientalis* (Paris 1903 ss)
POC	Proche-Orient Chrétien
PS	*Patrologia Syriaca*, I-III (Paris 1897, 1907, 1927)
PSRL	Polnoe Sobranie Russkich Letopisej
RAC	Reallexikon für Antike und Christendum
RBK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst
REArm	Revue des Études Arméniennes
RByz	Reallexikon der Byzantinistik
REByz	Revue des Études Byzantines
RechBeyr	*Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth*
RENAUDOT, HP	Eusèbe RENAUDOT, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum* (Paris 1713)
RHALLIS-POTLIS	G. A. RHALLIS et M. POTLIS, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων (ἐν Ἀθήναις*, 1852-1859)
RHC	*Recueil des Historiens des Croisades* (Paris 1864-1906)
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SC	*Sources Chrétiennes* (Paris 1941 ss.)
ST	*Studi e Testi* (Città del Vaticano 1900 ss.)
SynOr	Jean-Baptiste CHABOT, *Synodicon Oriental ou Recueil des synodes nestoriens* (Paris 1902)
TKDA	Trudy Kievskoy Duchovnoj Akademii
TODRL	Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury
TU	Texte und Untersuchungen
VC	Vigilae Christianae
VV	Vizantijskj Vremennik
ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins
ŽMNP	Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija
ZNTS	Zapysky Naukovoho Tovarystva imeny Ševčenka

OCP 50 (1984) 5-17

Bibliographie du R. P. Alphonse Raes, s.j.
(14.8.1896 - 25.6.1983)

Il est rare qu'une vie tout entière, qu'une vie religieuse même, se déroule selon une ligne simple et continue scandée d'aussi peu d'événements extérieurs, de changements ou de déplacements, que celle du R. P. Alphonse Raes, décédé à Tronchiennes (Belgique) le 25 juin 1983. À peine terminée, en effet, sa troisième Probation (ou Troisième An), le jeune jésuite arrive à Rome, à l'Institut Oriental, à la fin de l'été 1930, il a alors trente quatre ans, et il y restera jusqu'en 1975: son séjour romain aura duré quarante cinq ans*.

Destiné par le Provincial de Belgique à l'enseignement à l'Institut Oriental, A. Raes doit tout d'abord faire son apprentissage et en pleine obéissance il se plonge aussitôt dans l'étude de disciplines complètement nouvelles. Il applique néanmoins ses efforts avec plus de prédilection à la liturgie. À la fin du cycle des cours, qui était alors de deux ans, il est en mesure de soutenir, le 30 juin 1932, sa

* Ayant déjà eu l'opportunité de tracer un profil biographique complet du regretté Père A. Raes, je me limiterai dans ces lignes à son activité à l'Institut Oriental, en guise d'introduction à la Bibliographie qui suivra. Voir J.-M. SAUGET, *Alfonso Raes, fulgido esempio di vita religiosa* (le titre est de la Rédaction du journal), dans *L'Osservatore Romano*, mercoledì 13 luglio 1983, 3; ID., *Une vie sous le signe de l'obéissance religieuse tout entière consacrée à l'Église d'Orient: Alphonse Raes, s.j. (1896-1983)*, dans *l'Osservatore Romano*. Édition hebdomadaire en langue française, n. 29, 19 juillet 1983, 10-11. Je profite de la présente occasion toutefois pour remercier vivement le R. Père E. Lamalle de l'*Archivum Romanum Societatis Iesu*, qui, sur la base des *Catalogues annuels* de la Province belge, avait bien voulu reconstituer sur ma demande les étapes successives de la formation religieuse du Père A. Raes. Quant aux responsabilités successives qui lui furent confiées il est très facile d'en suivre la durée grâce à la publication annuelle des *Acta Pontificii Instituti Orientalis*.

thèse de doctorat en sciences orientales sur *Le consentement matrimonial dans les rites orientaux.*

Dès la rentrée académique d'octobre 1932, il commence sans tarder son enseignement de liturgie orientale, et y ajoute, de 1933 à 1939, un cours d'*Introduction aux études orientales chrétiennes*; un peu plus tard, mais pendant quelques années seulement, il sera chargé également d'un cours sur les liturgies orientales à l'Université Grégorienne. Comme le corps professoral est loin d'être en nombre suffisant, A. Raes se voit confier, en plus du reste, et cela dès 1932, la charge de Préfet de la bibliothèque de l'Institut, qu'il conservera jusqu'en 1957, date à laquelle il deviendra, sans l'avoir aucunement désiré, Président de l'Institut Oriental et Recteur de la communauté.

Pendant les vingt-cinq ans de direction de la bibliothèque, il ne cessa d'en enrichir judicieusement les collections, de lui construire de nouveaux locaux plus adaptés, en un mot de lui donner le visage qu'elle a conservée jusqu'à ce jour et en fait la meilleure bibliothèque spécialisée dans toutes les disciplines de l'Orient chrétien entendu dans son extension géographique la plus vaste.

Mais c'est surtout comme professeur, plus encore comme maître, que le nom du Père A. Raes restera lié aux nombreuses générations de disciples qu'il prit à cœur de former. Il ne concevait pas tant ses leçons comme un exposé académique limité à une recherche érudite au seul plan historique ou archéologique, que comme une introduction, une initiation au sens fort du terme, à la vie liturgique d'hier et d'aujourd'hui des communautés chrétiennes orientales, c'est-à-dire à leur manière de participer avec un patrimoine rituel propre et traditionnel aux Mystères et aux Symboles de l'économie de la Rédemptions. Il est significatif, à ce propos, que sa première publication ait été une traduction italienne de la liturgie de S. Jean Chrysostome à l'usage des fidèles étrangers au rite byzantin. Il confiait d'ailleurs en même temps à deux étudiants le soin d'en faire autant pour la liturgie eucharistique maronite et la liturgie chaldéenne des Apôtres.

Le recours aux textes originaux ne lui paraissait pas pour autant superflu, aussi dès ses premières années d'enseignement lança-t-il la grande entreprise de sa vie: les *Anaphorae syriacae*, collection dont le premier fascicule sortit en 1939. Le but était de présenter une édition critique des quelque soixante-dix formulaires de prières eucharistiques conservés dans la tradition manuscrite et imprimée des Syriens occidentaux et des Maronites. Ce travail de longue haleine occupera le père A. Raes durant tout le reste de sa vie, et le valeureux éditeur aura comme ultime satisfaction en 1981, d'augmenter de deux numéros la liste des anaphores déjà éditées.

C'est encore le souci de compléter son enseignement par le recours à un texte écrit, qui est sous-jacent à la publication en 1947 de l'*Introductio in liturgiam orientalem*: manuel pratique, simple mais complet, pour un premier contact sûr et solide avec les diverses familles liturgiques orientales, la célébration de l'Eucharistie et l'administration des sacrements selon les différents rites. Ce précieux ouvrage aurait connu, à n'en pas douter, une diffusion beaucoup plus large s'il avait été rédigé en quelque langue moderne davantage accessible. Néanmoins son utilité indispensable a été confirmée par la nécessité devant laquelle se trouva l'auteur d'en fournir une seconde édition dès 1962.

Le Père A. Raes, travailleur modeste, simple et effacé, ne cherchait nullement le succès facile ou la popularité des manifestations spectaculaires. On le rencontre rarement dans les Congrès ou Colloques. Il consent toutefois quelques exceptions à sa ligne de vie réservée en participant à diverses reprises aux Semaines liturgiques de l'Institut orthodoxe de S. Serge de Paris ou à celles de l'abbaye bénédictine de Chevetogne. Ici apparaît une autre de ses préoccupations profondes: l'Unité des Églises. Et pour lui, la liturgie était un facteur efficace pour le rapprochement qui commençait à se manifester avant que l'on ne parle officiellement de Mouvement œcuménique. À ce propos, il ne faut pas manquer de souligner que les cours du Père A. Raes à l'Institut Oriental furent pratiquement les premiers a être suivis par des étudiants orthodoxes. La validité de l'esprit œcuménique du professeur de liturgie fut plus tard ouvertement reconnue quand le Pape Paul VI, à deux reprises successives, le nomma membre des missions envoyées auprès du Patriarche Athénagoras Ier.

Mais bien auparavant, la réputation du savant liturgiste avait franchi les portes de la S. Congrégation Orientale. Il en fut nommé consulteur en 1943 et devint très rapidement, dans la commission spéciale pour l'édition des livres liturgiques, l'artisan principal, aux côtés du P. Cyrille Korolevskij, de l'importante activité de la Congrégation en ce domaine. C'était au temps, ne l'oublions pas, où celle-ci était dirigé par le cardinal Eugène Tisserant qui, à des talents d'organisateur dynamique et intrépide, joignait une compétence hors ligne dans le domaine des langues, de l'histoire et de la géographie

de l'Orient chrétien. Il est impossible d'estimer le nombre, la valeur et l'importance des *Vota* et des *Relations* que le P. A. Raes rédigea au cours de sa longue collaboration anonyme et désintéressée. Ces travaux, en effet, n'ont jamais quitté les dossiers des archives de la Congrégation. Son Ém. le Cardinal W. Rubin, son actuel Préfet, n'a pas manqué, en tout cas, de rendre hommage à son œuvre assidue, intelligente et perspicace, lors du récent décès du Père.

À la mort du cardinal G. Mercati, en 1957, le cardinal Tisserant avait été nommé, en plus de son autre charge, Bibliothécaire et Archiviste de l'Église Romaine. C'est à ce titre qu'en 1962 il eut à pourvoir à la succession, à la tête de la Bibliothèque vaticane, du R^{me} Abbé A. Albareda, promu au cardinalat. Le choix du cardinal Tisserant se porta immédiatement et sans la moindre hésitation sur le Recteur de l'Institut Oriental dont il avait eu l'occasion d'apprécier, de longue date, les qualités spirituelles et humaines en même temps qu'il en avait reconnu les talents d'organisateur et de savant. Les autorités vaticanes s'étaient assurées au préalable de l'accord du Préposé général de la Compagnie de Jésus, le R. Père J.-B. Janssens, avant de communiquer la nomination à l'intéressé, si bien que celui-ci n'eut aucune objection à présenter et accepta ce poste par pure obéissance. Tout en s'acquittant dignement de cette charge prestigieuse, le Père A. Raes ne chercha jamais à en retirer le moindre profit personnel; bien au contraire, et il attendait avec une certaine impatience le moment de pouvoir regagner définitivement son Institut Oriental, où d'ailleurs il revenait fidèlement à la fin de chaque semaine et où il avait conservé son enseignement régulier. Aussi, après neuf ans de Préfecture à la Bibliothèque vaticane, qui ne furent au fond qu'un intermède dans sa vie, il regagna avec soulagement et joie son havre de paix et de recueillement en avril 1971. Il eut la satisfaction de prolonger ses cours pendant deux années encore, et depuis 1973, si son nom demeurait encore sur la liste du corps enseignant de l'Institut, ce n'était plus qu'à titre de Professeur émérite. Un second détachement, plus douloureux peut-être, lui fut demandé en 1975 quand, sur l'invitation de son Provincial, il dut regagner sa province d'origine. Il se retira auprès du Sanctuaire marial d'Oostakker où il put continuer à travailler à rythme ralenti à l'édition des *Anaphorae syriacae* en même temps qu'il consacrait une partie de ses journées au ministère de la Confession.

La bibliographie de ses travaux scientifiques et contributions de

circonstance montre à l'évidence que l'intérêt du Père A. Raes s'étendait à tous les rites orientaux, à la célébration de l'Eucharistie, à l'administration des Sacrements, à l'histoire des livres liturgiques. À travers les gestes et les textes, il cherchait à retrouver l'esprit de foi que les avait inspirés et qu'à leur tour ils exprimaient. Ses découvertes, il les transmettait dans ses écrits comme dans son enseignement, mais tout d'abord il en vivait, il y alimentait sa spiritualité et même sa dévotion. On ne peut manquer de constater combien, en particulier, sa profonde piété mariale transparaît à travers diverses études, contributions à des œuvres collectives ou articles d'encyclopédies spécialisées.

À qui s'étonnerait de ce que, somme toute, à la fin d'une longue carrière de chercheur le Père A. Raes ne laissait pas un héritage littéraire gigantesque, il faudrait d'abord rappeler, comme je l'ai déjà dit plus haut, son œuvre importante, sans traces apparentes, mais réelle, en tant que consulteur de la Congrégation orientale. Il faudrait souligner avec autant d'insistance, et je fais appel ici au témoignage de tous les disciples qui se recommandent de lui, que le Père A. Raes, bien au delà de son enseignement doctoral, consacrait sans compter un temps incalculable à ses étudiants. On savait que le professeur était toujours disponible, le dimanche comme les jours de semaine; on en usait et on en abusait! Sa générosité et sa serviabilité étaient mises à longue épreuve, mais il accueillait uniformément chaque visiteur avec le même sourire et une patience égale, attentif à toutes les sortes de requêtes. Il mettait immédiatement à l'aise son interlocuteur; souvent on aurait dit que c'était lui, le maître, qui apprenait de l'élève quelque détail nouveau ou quelque particularité insoupçonnée.

C'est sur cette image qu'il me plaît de terminer une rapide et trop partielle évocation qui voulait, à tout le moins, être fidèle et vraie. Cette image condense, en effet, le souvenir vivant et les sentiments de reconnaissance de tous ceux qui ont découvert et développé au contact du maître disparu le goût de la recherche, le sens de l'effort persévérant dans l'investigation critique, et ont acquis grâce à lui une solide méthode de travail personnel et scientifique.

Puissent les disciples demeurer à la hauteur de l'enseignement reçu!

C'est pour moi personnellement, en outre, un motif de joie sincère que de pouvoir présenter cette bibliographie en hommage à la

mémoire de celui qui me reçut en 1953 à l'Institut Oriental et qui pendant presque vingt-cinq ans n'a cessé de suivre et de conseiller l'approfondissement de mes recherches dans différents secteurs de l'Orient chrétien.

Bibliothèque Vaticane — Joseph-Marie SAUGET

* * *

1933*

1. *Modo facile di attendere alla Liturgia bizantina detta di san Giovanni Crisostomo* (= Biblioteca di piccole guide sull'Oriente cristiano, n. 2). Roma, P.I.O.S., 1933, 46 p.
2. *Le consentement matrimonial dans les rites orientaux, Ephemerides liturgicae,* 47 (1933) 34-47, 126-140, 245-259, 431-445.

1934

3. *Le consentement matrimonial dans les rites orientaux* (suite), *Ephemerides liturgicae,* 48 (1934) 80-94, 310-318.
4. *Un ouvrage récent sur la messe des orientaux, Ephemerides liturgicae,* 48 (1934) 390-397.
   = Il s'agit de J.-M. HANSSENS, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus.* II-III, Roma, 1930-1932.

1935

5. *Le rituel ruthène depuis l'union de Brest,* OCP, 1 (1935) 361-392.

1937

6. *De forma liturgiae slavae, ruthenae et russicae,* dans *Acta VII conventus Velehradensis 1936.* Olomouc, 1937, 83-90.
7. *La messa nel rito etiopico, L'Oriente Cristiano e l'unità della Chiesa,* 2 (1937) 33-38.
8. *Les paroles de la consécration dans les anaphores syriennes,* OCP, 3 (1937) 486-504.
9. *Verdeelde Christenen,* M{issiebond der} V{laamsche} S{tudenten}—tijdschrift, 5 (1937) 25-29.

* Les recensions signées par le Père A. Raes ne regardent pas exclusivement les liturgies orientales et c'est une des raisons pour lesquelles je n'ai pas retenu indispensable de les inclure dans la bibliographie. Comme elles ont paru presque uniquement dans les *Orientalia Christiana Periodica,* dès le début de la revue, c'est là donc que le lecteur intéressé pourra aisément les retrouver.

1938

10. *Le XXe Congrès des Orientalistes. Bruxelles 1938,* OCP, 4 (1938) 602-604.
11. *Modo facile di seguire la Liturgia bizantina detta di San Giovanni Crisostomo.* Roma, P.I.O.S, 1938.
    Voir n. 1: Cette édition n'existe ni ou P.I.O, ni à la Bibliothèque vaticane.

1939

12. *Anaphorae syriacae quotquot in codicibus adhuc repertae sunt...,* vol. I, fasc. 1. Roma, P.I.O.S., 1939, pp. V-XLIX (= Introductio). [Collection citée: *Anaphorae syriacae*].

1940

13. *Anaphora syriaca duodecim apostolorum prima,* dans *Anaphorae syriacae,* vol. I, fasc. 2, n.V. Rome, 1940, 203-227.
14. *Anaphora syriaca duodecim apostolorum secunda,* dans *Anaphorae syriacae,* vol. I, fasc. 2, n. VI. Roma, 1940, 229-263.

1941

15. *La première édition romaine de la liturgie de saint Jean Chrysostome en staroslave,* OCP, 7 (1941) 518-526.
16. *Théologie, liturgie et piété orientales. À propos d'un livre récent,* OCP, 7 (1941) 265-274.
    = Il s'agit de S. SALAVILLE, *Studia orientalia liturgico—theologica,* Roma, 1940.

1942

17. *Le Liturgicon ruthène depuis l'union de Brest,* OCP, 8 (1942) 95-143.
18. *Brani poetici dell'Uffizio bizantino di Natale, L'Oriente cristiano e l'unità della Chiesa,* 7 (1942) 87-89.

1943

19. *Une oraison déplacée dans les anaphores syriennes,* dans «*Biblica et Orientalia*» *Rev.mo P. Iacobo—M. Vosté dicata...* (= Angelicum, 20 [1943]) 261-264.

1944

20. *Anaphora syriaca Cyrilli Hierosolymitani vel Cyrilli Alexandrini,* dans *Anaphorae syriacae,* vol. I, fasc. 3, n. IX. Roma, 1944, 323-363.
21. *Index verborum primi voluminis,* dans *Anaphorae syriacae,* vol. I, fasc. 3, Roma, 1944, 367-410.
    Avec la collaboration partielle de A. RÜCKER.
22. *Le récit de l'institution eucharistique dans l'anaphore chaldéenne et malabare des apôtres,* OCP, 10 (1944) 216-226.

1945

23. *L'epiclesi nelle liturgie orientali*, dans *Incontro ai Fratelli separati di Oriente*. Roma, 1945, 331-341.
24. *Il culto liturgico nelle Chiese orientali*, dans *Incontro ai Fratelli separati di Oriente*. Roma, 1945, 343-353.

1946

25. *Aux origines de la fête de l'Assomption en orient*, OCP, 12 (1946) 262-274.
26. *Liturgia bizantina di san Giovanni Crisostomo* (= Collana «Liturgie orientali», n. 1), Roma, P.I.O.S., 1946, 55 p.

1947

27. *Introductio in liturgiam orientalem*. Roma, P.I.O.S., 1947, 288 p.
28. *Libri liturgici in lingua slavica a Sancta Sede editi*, dans *Acta Academiae Velehradensis*, 18 (1947) 85-88.
29. *Les rites de la pénitence chez les Arméniens*, dans *Miscellanea G. de Jerphanion* (= OCP, 13 [1947]) 648-655.

1948

30. *L'étude de la liturgie syrienne: son état actuel*, dans *Miscellanea liturgica in honorem L. Cuniberti. Mohlberg*, t. I (= Bilbliotheca «Ephemerides Liturgicae», 22). Roma, 1948, 333-346.
31. *In memoriam. Le R. P. Guillaume de Jerphanion*, OCP, 14 (1948) 419-423.
32. *Albania. 4. Il rito greco-albanese* (col. 650); *Alessandria d'Egitto. 5. Il rito alessandrino* (coll. 769-773); *Antiochia di Siria. VI. Il rito antiocheno* (coll. 1171-1173), dans *Enciclopedia cattolica*, I, Città del Vaticano, 1948.

1949

33. *Bulgaria. III. Il rito bulgaro* (coll. 199-200); *Caldei. Il rito caldeo* (coll. 334-337), dans *Enciclopedia Cattolica*, III, Città del Vaticano, 1949.

1950

34. *La connaissance des liturgies orientales et leur chant. Discours inaugural*, dans *Atti del Congresso Internazionale di Musica sacra*. Roma, 25-30 Maggio 1950. Roma, 1950, 1-4.
35. *Le rite de la confession chez les Malankars*, OCP, 16 (1950) 448-459.
36. *Les notices historiques de l'horologe grec*, dans *Mélanges P. Peeters* (= AB, 68 [1950]) 475-480.
37. *Una risposta di Mekhitar a quesiti liturgici*, dans *Mekhitar—Pazmaveb*, Venezia 1950, 356-360.
38. *Copti. V. Liturgia e rito* (coll. 516-519); *Defunti. II. Onori alla salma nei riti orientali* (coll. 1320-1323), dans *Enciclopedia Cattolica*, IV, Città del Vaticano, 1950.

39. *Etiopia. V. Il rito etiopico* (coll. 701-702), dans *Enciclopedia Cattolica*, V, Città del Vaticano, 1950.

1951

40. *Anaphora syriaca Ioannis Sabae*, dans *Anaphorae syriacae*, vol. II, fasc. 1, n. XIII. Roma, 1951, 85-103.
41. *Antimension, tablit, tâbot dans les rites orientaux*, POC, 1 (1951) 59-70.
42. *Les complies dans les rites orientaux*, OCP, 17 (1951) 133-145.
43. *Une collection de tâbots du Musée chrétien de la Bibliothèque vaticane*, OCP, 17 (1951) 435-450.
En collaboration avec J.-M. HANSSENS.
44. *Immacolata Concezione. II. Storia della festa in oriente* (coll. 1657-1659), dans *Enciclopedia Cattolica*, VI, Città del Vaticano, 1951.
45. *Innografia. III. Nel rito armeno* (coll. 34-35), *IV. Nel rito copto* (coll. 35-36), *V. nel rito etiopico* (col. 36), *VI. I[nnografia] sira nel rito siro-occidentale* (coll. 36-37), *VII. Nel rito siro-orientale (caldeo)* (coll. 38-39); *Italo-bizantino, rito* (coll. 510-511); *Libri liturgici. VII. L.l. delle Chiese orientali* (coll. 1306-1312); *Malabaresi. Il rito Malabarese* (coll. 1881-1882); *Malankaresi. Il rito Malankarese* (coll. 1890-1891), dans *Enciclopedia Cattolica*, VII, Città del Vaticano, 1951.

1952

46. *Il «Raza» ossia il Mistero. Descrizione della Messa solenne in rito siro-malabarese*, Roma. P.I.O.S., 1952, 23 p.
47. *Le dialogue après la Grande Entrée dans la liturgie byzantine*, OCP, 18 (1952) 38-51.
48. *De byzantijnse vroomheid en het monophysisme*, *Bijdragen* (Nijmegen-Antwerpen), 13 (1952) 299-305.
49. *Maria. III. M. nella liturgia orientale dal sec. V in poi* (coll. 104-108); *Maroniti. X. Il rito maronita* (coll. 182-184); *Matrimonio. V. Liturgia del M. — M. nelle liturgie orientali* (coll. 475-476), dans *Enciclopedia Cattolica*, VIII, Città del Vaticano, 1952.
50. *Octoechos* (coll. 63-64); *Omoforio* (col. 124); *Ordine e Ordinazioni. III. I riti liturgici dell'ordinazione. 2. Nelle liturgie orientali* (coll. 236-237); *Oriente cristiano. II. Caratteristiche. II. Liturgiche* (coll. 318-320); *Orthros* (col. 388); *Pannychis* (col. 682); *Pastoforio* (col. 925); *Penitenza. VIII. Riti orientali* (coll. 1129-1130); *Pentecostarion* (col. 1154), dans *Enciclopedia Cattolica*, IX, Città del Vaticano, 1952.

1953

51. *Anaphora syriaca minor sancti Jacobi fratris Domini*, dans *Anaphorae syriacae*, vol. II, fasc. 2, n. XV. Roma, 1953, pp. 181-209.
52. *Anaphora syriaca Gregorii Ioannis*, dans *Anaphorae syriacae*, vol. II, fasc. 2, n. XVI. Roma, 1953, 211-231.
53. *L'antidoron*, POC, 3 (1953) 6-13.

54. *Note sur les anciennes matines byzantines et arméniennes*, OCP, 19 (1953) 205-210.
55. *La concélébration eucharistique dans les rites orientaux*, *La Maison-Dieu*, n° 35, 1953, 24-47.
56. *Renaudot, Eusèbe* (coll. 771-772); *Romania. V. Rito romeno* (col. 1293); *Russia. V. Rito* (coll. 1467-1468); *Ruteni. X. Rito ruteno* (col. 1492); *Salterio nei riti orientali* (coll. 1705-1707); *Santorale. Nei riti orientali* (coll. 1882-1883), dans *Enciclopedia Cattolica*, X, Città del Vaticano, 1953.
57. *Siria. VI. Il rito siriaco* (col. 740), dans *Enciclopedia Cattolica*, X, Città del Vaticano, 1953.

1954

58. *La communion au calice dans l'office byzantin des Présanctifiés*, OCP, 20 (1954), pp. 166-174.
59. *Triodion* (col. 546); *Troparion* (coll. 571-572); *Ungheria. IV. Rito ungherese* (coll. 776-777); *Zeon* (coll. 1794-1795), dans *Enciclopedia Cattolica*, XII, Città del Vaticano, 1954.

1955

60. *La Sainte Vierge et le cosmos dans la liturgie byzantine*, dans *Virgo Immaculata. Acta congressus mariologici-mariani Romae anno MCMLIV celebrati*. Vol. IV: *De Immaculata Conceptione apud ss. Patres et scriptores orientales*, Roma, 1955, 158-169.
61. *Le R. P. Ivan Kologrivof*, OCP, 21 (1955) 477-482.

1956

62. *Les formulaires grecs du rite de la Pénitence*, dans *Mélanges en l'honneur* de *Monseigneur Michel Andrieu* (= *Revue des Sciences Religieuses* — volume hors série), Strasbourg, 1956, 365-372.
63. *Les deux composantes de l'Office divin syrien*, OS, 1 (1956), 66-75.
64. *Où se trouve la Confirmation dans le rite syro-oriental?*, OS, 1 (1956) 239-254.
65. *L'Unione dei Malankaresi con la Chiesa cattolica, Unitas* (Roma), 8 (1956) 142-150.
66. *Mar Ivanios and the Reunion of the Syro-Malankarites with Rome, Unitas* (New York), 8 (1956) 93-100.

1957

67. *Une ᶜonitha eucharistique dans les rites chaldéen et malabare*, OS, 2 (1957) 49-64.
68. *Composition interne de l'Office divin syrien*, OS, 2 (1957) 77-92.
69. *Livres liturgiques des Églises orientales* (coll. 606-610), dans *Dictionnaire de Droit Canonique*, VI, Paris, 1957.
70. *Dambo, Gabriel* (coll. 12-13), dans *Dictionnaire de Spritualité*, III, Paris, 1957.

71. *Akoluthia* (col. 245); *Anaphora* (col. 488); *Anthologion* (col. 604); *Artophorion* (coll. 910-911), dans LTK, I, Freiburg, 1957.

1958

72. *An Explanation of the Syro-Malabarese Holy Mass*. Kottayam, St. Francis Sales Press, 1958, 2, 49 p.
73. *L'authenticité de la liturgie byzantine de saint Basile*, dans *Mélanges Sévérien Salaville* (= REByz, 16 [1958]) 158-161.
74. *L'authenticité de la liturgie byzantine de S. Jean Chrysostome*, OCP, 24 (1958) 5-16.
75. *La risurrezione di Gesù Cristo nella liturgia bizantina*, dans *Christus victor mortis*. Dissertationes habitae in hebdomada theologica Pontificiae Universitatis Gregorianae (= *Gregorianum*, 39 [1958]) 481-493.
76. *Streiflichter auf das Brevier in den orientalischen Riten*, dans J. A. JUNGMANN, *Brevierstudien*. Referate aus der Studientagung von Assisi 14.-17. September 1956. Trier, Paulinus-Verlag, [1958] 117-126.
77. *Cherubikon* (coll. 1044-1045), dans LTK, II, Freiburg, 1958.

1959

78. *Le Mariage. Sa célébration et sa spiritualité dans les Églises d'Orient* (avec le concours de plusieurs collaborateurs). Éditions de Chevetogne, 1959, 200 p.
79. *Die Taufriten im Orient, Liturgisches Jahrbuch*, 9 (1959) 46-51.
80. *Ektenie* (col. 791), dans LTK, III, Freiburg, 1959.

1960

81. *Les ordinations dans le Pontifical chaldéen*, OS, 5 (1960) 63-80.
82. *Un nouveau document de la liturgie de S. Basile*, OCP, 26 (1960) 401-411.
83. *Georgios von Arbela und Mosul* (col. 701); *Goar, Jacques* (col. 1032), dans LTK, IV, Freiburg, 1960.
84. *Horologion* [en collaboration avec P. JOANNOU] (col. 486); *Iliton* (col. 603), dans LTK, V, Freiburg, 1960.

1961

85. *La paix pascale dans le rite chaldéen*, OS, 6 (1961) 67-80.
86. *Die raumliche Disposition der Eucharistiefeier in Osten, Liturgisches Jahrbuch*, 11 (1961) 222-237.
87. *Il Tempio cristiano orientale e le sue varie parti, Oriente Cristiano*, 1 (1961) 19-26.
88. *Liturgie. VI. Orientalische Liturgien. Bibliographie* (coll. 1086-1087), *B. Einzeltypen* (coll. 1087-1091), dans LTK, VI, Freiburg, 1961.

1962

89. *Introductio in liturgiam orientalem*[2]. Roma, P.I.O.S., 1962, 288 p. Voir n. 27.

90. *La liturgie eucharistique en Orient: son cadre architectural, La Maison-Dieu*, n° 70, 1962, 49-66
Article publié à nouveau dans *Questions liturgiques et Paroissiales*, 43 (1962) 101-114.
Voir n. 86.

1963

91. *Rome en de oosterse liturgieën, Het Christelijk Oosten en Hereniging*, 15 (1962-1963) 245-259.
92. *Troppe lingue liturgiche?, La Civiltà Cattolica*, 114 (1963) 463-472.
93. *Renaudot, Eusèbe* (col. 1236), dans LTK, VIII, Freiburg, 1963.

1964

94. *Les livres liturgiques grecs publiés à Venise*, dans *Mélanges Eugène Tisserant* III (= ST, 233), Città del Vaticano, 1964, 209-222.
95. *L'astérisque liturgique*, dans *Societas Academica Dacoromana. Acta philosophica et theologica*, t. 2. Roma, 1964, 405-408.
96. Κατὰ πάντα καὶ δία πάντα. *En tout et pour tout*, OC, 48 (1964) [Hieronymus Engberding gewidmet] 216-220.
97. *Taufe. V. Liturgiegeschichtlich. 2. In den orientalischen Kirchen* (col. 1320), dans LTK, IX, Freiburg, 1964.

1965

98. *Manoscritti e stampati liturgici esposti dalla Biblioteca vaticana*. Città del Vaticano, 1965, 39 p.
Avec la collaboration de P.-M. Gy et D. Balboni.
99. *Un rite pénitenciel avant la communion dans les liturgies syriennes*, OS, 10 (1965) 107-122.
100. *Zeon* (col. 1352), dans LTK, X, Freiburg, 1965.

1967

101. *Pour les cinquante premières années* de *l'Institut Pontifical Oriental*, OCP, 33 (1967) [Miscellanea Iubilaria Instituti (1917-1967)] 303-330.
102. *Paolo VI e Atenagora I per l'Unità dei Cristiani, Mondo cattolico*, 15 (1967) 3-4.
103. *Maria Santissima. V. Culto in Oriente* (coll. 877-889), dans *Bibliotheca Sanctorum*, VIII, [Roma, 1967].

1968

104. *Anaphorae orientales* (= Pars tertia), dans A. Hänggi-I. Pahl. *Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (= Spicilegium friburgense, 12). Fribourg, Éditions Universitaires, 1968, 101-415.

1969

105. *L'attività liturgica svolta dalla* S. *Congregazione Orientale*, dans *La Sacra Congregazione per le Chiese Orientali nel cinquantesimo della fondazione 1917-1967*. Roma, 1969, pp. 161-169.

1970

106. *The enigma of the Chaldean and Malabar Anaphora of the Apostles*, dans *The Malabar Church*. Symposium in honour of Rev. Placid J. Podipara C.M.I. edited by J. Vellian (= OCA, 186). Roma, P.I.O.S., 1970, 1-8.

1972

107. *L'office divin du prêtre de rite oriental, Seminarium*, 24 (1972) 175-184.

1973

108. *Anaphora syriaca sancti Thomae Apostoli*, dans *Anaphorae syriacae*, vol. II, fasc. 3, n. XIX. Roma, 1973, 329-351.

1974

109. *In memoriam: Eugène, cardinal Tisserant (1884-1972)*, dans *Rendiconti. Atti della Pontificia Academia Romana di Archeologia*, 45 (1974) 1-9.

1976

110. *In memoriam*: P. *Jean-Michel Hanssens S.J. (7. VII. 1885 — 4. I. 1976)*, OCP, 42 (1976) 232-233.
111. *Le cardinal Bessarion, abbé commendataire de l'abbaye de S. Jean l'Évangéliste à Ravenne*, dans *Miscellanea Marciana* di *Studi Bessarionei* (a coronamento del V centenario della donazione nicena), (= Medioevo e Umanesimo, 24). Padova, 1976, 325-332.

1981

112. *Anaphora syriaca Jacobi Edesseni*, dans *Anaphorae syriacae*, vol. III, fasc. 1, n. XXI. Roma, 1981, 45-71.
113. *Anaphora syriaca Julii papae*, dans *Anaphorae syriacae*, vol. III, fasc. 1, n. XXII. Roma, 1981, 73-101.

OCP 50 (1984) 18-42

Nouveaux fragments arméniens de Denys d'Alexandrie

Les fragments arméniens de Denys d'Alexandrie n'ont guère eu de chance jusqu'à ce jour. P. Martin travaillant pour le cardinal Pitra, les avait recueillis en cinq fragemnts de longueur très variable, à partir de citations utilisées dans le Tônakan, ou *homéliaire festif annuel*, qu'il connaissait essentiellement à partir du ms. 110 arménien de Paris, alors 44, daté de 1194, et pour une part minime, d'un codex du XVIIIe siècle, le ms. 153, alors 85[1].

Le premier fragment, fol. 80^{v}-81^{v}, porte dans la collection arménienne le titre «Eraneloyn Dionēsiosi episkoposi Alek'sandrou *i hakačarēn Pawlosi Samoustac'woc'*»[2], ce que P. Martin traduisit: «Fragmentum confutationis Pauli Samosateni». Or ce titre latin jouxte un autre fragment syriaque très similaire par le titre «Fragmenti decimae confutationis Pauli Samosateni»[3]. Cette circonstance valut au premier commentateur de ces extraits, A. von Harnack, de s'étonner de ne pas retrouver, ni dans le modèle grec des fragments syriaques, ni dans ces fragments syriaques eux-mêmes, les extraits arméniens. Ce raisonnement l'amena a estimer que le texte arménien devait être un remaniement tardif de la réfutation grecque de Paul de Samosate, la «Lettre de Denys», publiée dans le 1er tome de Mai, qui inclut dix questions de Paul et dix réponses substantielles de Denys d'Alexandrie[4].

[1] J. P. Paulin MARTIN, in *Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata*, edidit J. B. Card. PITRA, t. IV (Paris 1883) 176-182 pour le texte arménien, et 417-422 pour la traduction latine.

[2] *Ibid.*, 176.

[3] *Ibid.*, 415.

[4] A. von HARNACK, *Geschischte der altchristlichen Literatur bis Eusebius.* Teil 1. Die Ueberlieferung und der Bestand (Leipzig 1893) 425-426. La lettre de Denys a été éditée par MANSI, I, col. 1033-1088, puis par E. SCHWARTZ, cf. CPG 1708. Notons que ce dernier démontre que l'édition de Turrianus reprise par Mansi provient du codex 1431 du Vatican, encore complet au début au XVIe siècle. Il en résulte que cette fausse lettre rédigée en *erotapokriseis* était déjà diffusée sous l'empereur Zénon vers 482, l'époque de l'Hénotique, qui clot la collection.

Or, de l'avis de tous les critiques contemporains, ce long factum grec attribué à Denys d'Alexandrie, est une composition tardive, où se joue la terminologie, au moins de la fin du IVe, sinon de la fin du Ve siècle[5].

Cette lettre de Denys s'avère d'autant plus apocryphe qu'Eusèbe affirme que la lettre de Denys était adressée au Synode d'Antioche vers 264/5, et que Denys avait pris soin de ne pas s'adresser à Paul de Samosate lui-même[6]. Bien qu'il nous paraisse que le sens de la remarque d'Eusèbe ait une portée plus restreinte, et qu'il veuille simplement indiquer que l'évêque d'Alexandrie jugea indigne d'apposer à Paul de Samosate le titre d'évêque dans l'adresse de la lettre, il n'en demeure pas moins que le contenu de la lettre sous forme de dialogue est notoirement plus évolué dans sa théologie.

Or, Harnack trouvait deux prosopopées à l'adresse du Samosatéen, dans le premier fragment. L'idée rédactionnelle était donc comparable à celle de la «Lettre de Denys» publiée par Mansi. Dès lors, si les fragments arméniens n'apparaissaient pas dans cette lettre, elle devaient être issues d'un remaniement encore plus tardif. A l'appui de cette thèse, Harnack relevait encore une division du Christ, évidemment adressée aux Nestoriens, et dont nous verrons ci-dessous le contexte[7]. Au fragment (4) de Pitra, Harnack refusait l'authenticité de la formule trinitaire finale. Enfin, le célèbre historien, assez curieusement, attribue le titre de «patriarche» d'Alexandrie aux fragments (3), (4) et (5), alors que ce titre n'existe en fait que pour le fragment (2) et seulement dans le manuscrit de Paris.

Mais l'orientation donnée à la recherche par Harnack fut si décisive qu'en 1914 O. Bardenhewer ne jugea pas les fragments arméniens dignes d'une seule mention au moment de traiter de Denys

[5] Voir surtout G. BARDY, *Paul de Samosate*, Louvain 1923, 64-96. Remarques supplémentaires sur la langue dans E. SCHWARTZ, *Eine fingierte Korrespondenz mit Paulus dem Samosatener*, in *Sitzungsberichte der Bayerischen Ak.d.Wiss.*, Munich, 1927,3, 53-58.

[6] EUSEBE de CÉSARÉE, *Hist. Eccl.*, VII, 27,2 et VII, 30,3. Ed. E. SCHWARTZ, 702,9 et 706,14.

[7] Ci-dessous par. 13.

d'Alexandrie(8). En 1923, G. Bardy étudia tous les fragments de Paul de Samosate. A propos de la Lettre de Denys, dont il refuse également l'authenticité, il cherche un terminus *ante quem* dans la lettre partiellement traduite en latin de Théodose d'Alexandrie (535), extraite des *Confessions des Pères*, recueil copto-arabe du XIIIe siècle du Vat. arabe n° 101(9). Le passage touchant Denys d'Alexandrie est encore inédit, mais il suffit de le lire pour s'apercevoir de ce qu'il justifie entièrement les compositions apocryphes plus tardives dont parle Théodoret de Cyr, que l'on mettait volontiers sous le nom de divers auteurs. Le court Credo attribué par Théodose à Denys d'Alexandrie vise directement l'apollinarisme(10), et ne se trouve pas, lui non plus, dans la «Lettre de Denys» conservée en grec.

Passant alors aux fragments arméniens, G. Bardy, dans un premier temps, emboîte complètement le pas à Harnack(11). Pourtant, un peu plus loin dans son analyse, il constate qu'il n'y a même aucun rapport entre la Lettre et les fragments arméniens, à tel point qu'on ne peut parler d'une dépendance de l'une à l'autre. D'un côté il s'agit d'une lettre dogmatique, de l'autre d'une homélie(12). Sa remarque est d'autant plus juste que le «čar» arménien qui se trouve dans le titre du fragment (1) désigne exactement un «Logos» au sens grec de «Discours». Au surplus, grâce aux nouveaux fragments publiés ci-dessous, on verra que les prosopopées adressés à Paul de Samosate ne sont pas isolées: on en trouve adressées à Pierre, au

(8) O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirlichen Literatur.* t. 2 (Fribourg 1914) 203-227.

(9) G. Bardy, *Paul de Samosate*, Louvain 1923, 66. Sur le passage de Théodose dans le florilège arabe, voir G. Graf, *Zwei dogmatische Florilegien der Kopten*, OCP, t. 3 (1937) 391, n° 192.

(10) Voici une traduction de ce Credo de Denys, situé à l'intérieur de la lettre de Théodose, dans le Vat. ar. 101, fol. 213^v, lignes 1-11: «Nous croyons dans le Verbe de Dieu, le Fils unique de Dieu le Père, semblable à Dieu par la divinité, et semblable aux hommes dans son humanité qu'il a reçue sans péché, une seule personne et une seule nature (*jawhar*) avec Dieu. Il s'est incarné et sa chair possède âme et intelligence, âme logique et noétique, une seule humanité parfaite sans péché, et elle est devenue un avec lui, et il est un dès avant l'incarnation, et il est également un après l'incarnation, faisant des miracles grandioses par la puissance divine, et acceptant les souffrances dans son corps qui était unique, et c'est pourquoi il faisait des miracles.» La problématique y est plus développée encore que dans la lettre.

(11) G. Bardy, *Paul de Samosate*, Louvain, 66.

(12) *Ibid.* 96.

Juif, sans qu'il en faille le moins du monde conclure qu'il s'agisse d'une Lettre adressée à Pierre ou à un Juif!

Sans avoir eu le temps d'intégrer les remarques de G. Bardy, F. Loofs en 1924 continuait dans le sens indiqué par Harnack dans son ouvrage dédié également à Paul de Samosate. S'efforçant de justifier la dépendance des fragments arméniens par rapport à la «Lettre de Denys», il propose deux convergences, dans le fragment (1) avec le passage 1084 B de la Lettre, et du fragment (4) avec 1066 B. Il dénonce au surplus la doctrine de la «virginitas in partu» dans un autre passage du fragment (1)(13), qu'il aurait pu rapprocher de 1061 E chez Mansi: dans les trois cas, la coïncidence provient surtout de l'utilisation de passages similaires de l'Écriture.

Le dernier à avoir consacré deux monographies à Denys d'Alexandrie est W. A. Bienert. Dans le premier volume, qui donne une traduction allemande des fragments connus, il ne s'écarte pas de la position de Harnack au moment de parler des fragments arméniens(14). Nous avions répondu dans un compte-rendu en indiquant et en traduisant un fragment (6) édité d'après le ms. 154 arménien de Jérusalem par Norayr Bogharian en 1966(15). Nous indiquions déjà à ce moment l'incidence de ces fragments purement exégétiques pour une éventuelle authenticité dionysienne. W. A. Bienert, dans son deuxième ouvrage, reprend encore plus au large la question des fragments arméniens; il argue de la similitude de style de tous ces fragments pour rejeter l'ensemble avec les arguments déjà évoqués, citant Harnack et Loofs. Il y ajoute la suspicion du fragment (5), composé à dire vrai de deux lignes à peine, où il refuse «la suspension à la Croix du Logos, du Verbe»(16).

Avec beaucoup de doigté, M. Geerard a recueilli les fragments arméniens dans le tome 1 de la Clavis, sous les n° 1604 et 1612(17). Mais en même temps il indique un article de la plus grande importance, qui avait échappé à W. A. Bienert, à savoir la grosse étude sur

(13) F. Loofs, *Paulus von Samosata.* Eine Untersuchung zur altkirlichen Literatur und Dogmengeschichte, Leipzig 1924, 104 et note 6.

(14) W. A. Bienert, *Dionysius von Alexandrien.* Das erhaltene Werk, Stuttgart 1972, 7.

(15) *Cf.* AB, t. 91 (1973) 464.

(16) W. A. Bienert. *Dionysius von Alexandrien.* Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert, Berlin-New-York, 1978, 66-70.

(17) CPG, I, 198-199.

les œuvres arméniennes de Denys d'Alexandrie publiée par N. Akinian en 1949[18]. A vrai dire, le corps de cette étude est dédié à montrer qu'une série de canons sur la pénitence dans une lettre de l'évêque Sevandius CPG 1602, n'est autre que la lettre adressée par Denys à l'évêque arménien Merouzanès, selon Eusèbe de Césarée, Hist. Eccl., VII, 46, 2. Toutefois, au début de son étude, N. Akinian fait le tour des textes arméniens attribués à Denys. Il serait superflu de reproduire ici les trois grandes pages touchant, je cite, «La lettre contre Paul de Samosate». Toutefois, frappé par l'archaïsme de la langue, il n'hésite pas à proposer la première moitié du Ve siècle comme date de traduction[19].

La présentation des sources manuscrites des fragments par N. Akinian se fait sous une énumération de neuf *items*, empruntés soit au Tônakan, soit au *Sceau de la Foi*, soit enfin au *Livre des Lettres*, collections à caractère de florilège. Cette apparente abondance ne donne cependant qu'un seul texte véritablement supplémentaire: l'extrait du *Sceau de la Foi* florilège monophysite attribué au catholicos Komitas au début du VIIe siècle[20].

Cet extrait pose plus d'un problème. Avant même l'édition de 1914, H. Jordan, à la recherche des fragments d'Irénée, en avait repéré les citations et identifié le contenu. Il y a en effet deux citations de Denys d'Alexandrie dans la deuxième section du florilège, intitulée: De ce que Notre Seigneur et Sauveur est unique avec sa chair, et que lui sont dévolues toutes les capacités divines et humaines, et que les impies le divisent en deux natures». Le premier extrait de Denys, la Lettre à Sixte a été siglée CPG 1560, d'après la citation identique dans le florilège de Timothée Aelure. La seconde citation porte un titre curieux: «Du même Denys. De l'analyse, le discours (banēn) 10 qui (s'adresse) à Paul de Samosate». Il est difficile de ne pas voir ici une référence à la «Lettre de Denys» grecque. Pourtant, comme l'observe H. Jordan, et à sa suite J. Lebon, rien de ce texte ne se rapporte à nouveau à cet apocryphe. Il s'agit plutôt d'une citation dont le début est nouveau, et dont le reste fait partie du fragment (1) de Pitra[21]. Paul de Samosate y figure une fois en

(18) N. Akinian, *Dionesios Alekʻsandračʻi tułtʻ vasn apašxarouťean aṙ Mehružan episkopos Hayočʻ*, in *Handes Amsoreay*, 63 (1949) 59-78.

(19) *Ibid.*, 60-63. Date pour la langue des fragments en bas de la p. 60.

(20) K. Ter-Mkrttchian, *Knikʻ hawatoy*, Etchmiadzine 1914, 104-106.

(21) H. Jordan, *Armenische Irenaeusfragmente*, Leipzig 1913, 115, note 5.

prosopopée. Le terme *lucumunkʻ*, «analyse» est utilisé en arménien pour les commentaires tardifs de l'Hexaemeron de Basile. On aurait donc ici une confirmation de la thèse de Harnack: le fragment (1) serait un commentaire de la *Lettre de Denys*. H. Jordan, et à sa suite G. Bardy, observent tous deux la nécessité d'une étude propre des fragments arméniens[22].

Les neuf extraits cités par Akinian correspondent de la manière qui suit aux fragments déjà connus:

Ak. 1 = Pitra (1): Paris 110, Vienne 1, Venise 202 et 228, Érévan 78 (aujourd'hui Matenadaran 7729) et 1525.
Ak. 2 = le fragment du Sceau de la Foi partiellement parallèle à (1).
Ak. 3 = le fragment (6) publié par Bogharian: Venise 202 1637, 212, 228, Érévan 78, 306 (XI/XIIe siècle), Etchmiadzin 961.
Ak. 4 = Extension doublée de volume de (2):Venise 228 et Érévan 78.
Ak. 5 = Pitra (2): Paris 110, Venise 210 et 212.
Ak. 6 = Pitra (3): Paris 110, Venise 202, 210, 230, Vienne 99, Jérusalem 1, Beyrouth Patriarcat 1, Nicosie 4, Etchmiadzine 966 et 993.
Ak. 7 = Pitra (4): Paris 110 et 115, Venise 202 et 228; Érévan 78; Etchmiadzine 1525; Nicosie 4; Beyrouth 1.
Ak. 8 = une citation courte de (2) dans le *Livre des Lettres*, à l'intérieur de la grande lettre attribuée à Sahak le catholicos, contre les Nestoriens, Girkʻ Tʻłtʻocʻ, Tiflis 1901, p. 459-460.
Ak. 9 = Une autre citation de Pitra (5) dans la même lettre, p. 460.

Outre la «Lettre de Denys en arménien», N. Akinian signale un autre texte attribué à Denys d'Alexandrie dans les mss de Venise 228 et Érévan 78: nous le citons ici par souci d'être complet. Le ms. aujourd'hui Matenadaran 7729 possède, fol. 394^v-397^v une homélie substantielle sur le thème évangélique de Matth. 26,39 «Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi!» Ce texte, comme B. Sarkissean l'avait observé dans son catalogue à propos de la copie n° 228[23], est un pseudo-chrysostomicum CPG 4654, Aldama 355. Il existe également dans le *Sceau de la Foi*, en entier p. 310-318, mais sous le nom de Jean de Jérusalem. Observons que l'homélie est attribuée à Basile de Césarée en géorgien[24]. Cette pièce, dont le thème

(22) *Ibid.* et G. Bardy, *Paul de Samosate*, Louvain 1923, 97.

(23) B. Sarkissean, *Mayr cʻucʻak Hayerēn jeṙagracʻ*, t. 2. (Venise 1924), col. 450.

(24) M. van Esbroeck, *Les plus anciens homéliaires géorgiens*, Louvain-la-Neuve, 1975, 160, K 9.

se rapproche tout-à-fait des fragments grecs de Denys d'Alexandrie(25), est cependant certainement de la fin du IVe ou du début du Ve siècle. L'attribution la plus probable est celle de Jean de Jérusalem. Nous ne nous occuperons pas de cette pièce ici.

* * *

Tels ont été jusqu'à présent les travaux consacrés aux fragments arméniens de Denys d'Alexandrie. Dans le présent article, nous éditons le fragment (2) dans sa forme longue, qui inclut entièrement, de manière intermittente, le fragment Pitra (2), et ceci d'après le ms. Matenadaran 7729, ancien ms. 78. Ce codex a une longue histoire. Il s'agit du plus grand parchemin du monde, écrit en 1200 d'une manière archaïsante en vieille onciale en trois colonnes(26). Le colophon et le titre mentionne l'auteur de ce Tônakan, ou homéliaire festif: Salomon de Makhenots, qui a achevé la collection en 747 ap. J.-C. Ce vardapet est un personnage tout-à-fait historique(27). Comme il désigne lui-même sa collection comme une mer immense, il est évident que le modèle du VIIIe siècle devait déjà avoir des dimensions peu banales. On peut être assuré qu'il incluait déjà au début du VIIIe siècle la série complète des fragments de Denys. Quelques bouleversement plus récents, l'introduction du programme de Zacharie le Catholicos dans la semaine de la Passion et de Pâques expliquent la disparition du fragment (3). Mais précisément, ce sont les parallèles les plus étroits du manuscrit de Moush (Mat. 7729), à savoir Paris. 110, Mat. 1525, Jérusalem 1 et 154, qui permettent d'évaluer ces changements survenus entre 747 et 1200. Cette insertion générale des fragments au début du VIIIe siècle coïncide avec la date de composition de *Sceau de la Foi*, qui recueille un parallèle de (1). On peut donc être assuré que la pièce entière existait en arménien à cette époque. Mais comme l'observait N. Akinian, la langue même invite

(25) Ch. Feltoe, *The Letters and other Remains of Dionysius of Alexandria*, Cambridge 1904, 231-246.

(26) La description a été donnée par A. Matevossian, *Erb ew ortеł ē grvel Mšo Tonakan-čarentirə, Banber Matenadarani*, t. 9 (1969) 137-162. Nous publions un inventaire de ses 342 pièces à paraître dans les *Mélanges offerts à Mgr Bogharyan.*

(27) M. van Esbroeck, *Salomon de Makenoc, Armeniaca*, Venise 1969, 33-44.

à chercher à l'époque des premiers traducteurs, Salomon de Makhenots lui-même affirme qu'il a pris pour base de son florilège annuel la collection hiérosolymitaine dont la paternité revient chez les Arméniens à Jacques, frère du Seigneur et à Cyrille de Jérusalem(28). Ceci nous rapporte au début du Ve siècle pour l'existence de la pièce arménienne.

Le fragment plus long (2) jette quelque lumière sur la nature même du *Discours contre Paul de Samosate.* Mais il était impossible de l'apprécier sans recourir aux autres fragments. Pour la commodité d'une étude renouvellée des fragments, nous avons disposés les fragments (1) à (6) dans l'ordre logique (1), (6), (2), (5), (3) et (4). L'ensemble constitue assez de texte pour ne plus parler simplement d'un «fragment».

Le recours à tous les témoins arméniens constituerait un travail ultérieur de longue haleine. Comme l'extrait long (2) dans le codex de Moush est vraiment inédit, et qu'il ne semble pas exister ailleurs, nous l'imprimons tel quel. Les autres fragments sont traduits d'après les textes édités, et répartis en 23 paragraphes, destinés à permettre une analyse plus facile de la portée de la pièce vis-à-vis de l'ensemble des questions qui ont été soulevées jusqu'à présent.

Qu'il soit légitime de recourir à ce regroupement, on peut le voir notamment rien qu'en recourant aux titres des fragments dans d'autres témoins. L'extrait (4) dans le ms. Mat. 1525 porte le titre, fol. 409v: *Du discours contre* (*i hakačarēn*) *Paul de Samosate.* Le même manuscrit porte au fol. 371v, en tête de l'extrait (2) «Du bienheureux Denys, *évêque* d'Alexandrie», en sorte que le titre de *patriarche* utilisé selon le Par. 110 par Pitra en tête de l'extrait (2) se trouve isolé.

La combinaison de l'extrait du *Sceau de la Foi* avec (1) réserve une surprise. Nous publions en italiques les passages qui se correspondent l'un à l'autre. D'un coup d'œil on peut voir que le *Sceau de la Foi* est plus complet, tandis que des sauts du même au même ont fortement réduit le fragment de Pitra. C'est donc le *Sceau de la Foi* qui forme la base de la traduction. Mais à partir du par. 6, le fragment de Paris est seul témoin. Cependant, au début, les deux textes divergent substantiellement, et nous les avons donc juxtaposés. Or, le

(28) Fin du titre de la collection de Mush, reproduit dans la description de B. Sarkissean.

début de Parisinus, qui enchaîne les citations Jn 3,16 et, 1 Pi 2,25, correspond exactement à un passage vers le début du dixième *erotapokrisis* de la Lettre de Denys en grec, dans l'édition de Schwartz, p. 37, nº 271,16 -272, 2, chez MANSI 1084 B(29). Qui plus est, l'extrait du Sceau de la Foi parle d'extrait de la dixième analyse du discours à Paul de Samosate(30). L'intervention de ces deux références à si peu de distance l'une de l'autre ne saurait être fortuite. Mais il y a une difficulté curieuse. Le titre n'est conservé que par le Sceau de la Foi, mais la coïncidence Jn 3,16 avec 1 P 2,25 n'est conservée que dans l'extrait de Pitra (1), car c'est là justement le seul passage où ils divergent. En outre, les formulations théologiques touchant le Christ, entre les deux citations, sont aussi différentes, et il n'y aucun doute que les plus anciennes sont celles conservées en arménien. Comparons:

Γέγονεν ἡμῖν εἰς θεὸν ὁ Χριστὸς 'Ιησοῦς ὁ ὢν ἀεὶ Χριστὸς κύριος καὶ ἡμεῖς ἐγενόμεθα αὐτοῦ λαός...	car notre Seigneur Jésus Christ était celui qui est le Dieu et le Seigneur de Tout, et nous les peuples allons à lui...

Ce n'est pas là le seul endroit ou pareille réflexion est possible. A juger par ce seul passage, on trouve en grec une formulation plutôt Apollinariste sur l'être et le devenir du salut, tandis que l'attribution du titre de Dieu au Christ Jésus est le prenier souci dans le texte arménien. La deuxième perspective est exactement celle qui touche Paul de Samosate. S'il y a un rapport effectif entre la Lettre de Denys en grec et les fragments arméniens, celui-ci doit être retourné. Nous en sommes d'autant plus convaincu que l'on peut voir, grâce à Théodose d'Alexandrie cité ci-dessus, qu'on demandera le patronage de Denys contre Apollinaire dans la suite, et que la Lettre grecque est déjà inclue en 484 dans une compilation à orientation hénotique(31).

Dans l'extrait (2), nous imprimons également en italiques les passages qui se trouvent à la fois chez Pitra et dans le ms. 7729. On remarquera cependant qu'au par. 17, les citations Jn. 19,34 et Zach. 12,10 sont placées à la fin dans l'extrait de Pitra. Nous pen-

(29) *Cf.* ci-dessus notes 4 et 5.
(30) Ci-dessus p. 21.
(31) *Cf.* note 10.

sons que l'inversion s'est produite plutôt dans le texte de Pitra, davantage fragmenté.

En lisant alors l'ensemble des 23 paragraphes, on ne peut pas ne pas reprendre sous un jour très différent les diverses objections qui ont été jusqu'ici formulées contre l'authenticité Dionysienne.

Ce qui frappe dès l'abord, c'est que l'Écriture, dans l'argumentation du discours, est vraiment première: ceci est un trait absolument archaïque. La division du Christ, où Harnack voyait un indice de la période arienne, n'est que la continuation de l'exégèse du manteau sans couture au par. 13. Mais la division dans le texte arménien concerne moins la personne du Christ que, d'une part sa divinité indivisible, et d'autre part sa messianité. C'est plutôt l'absence de tout supplément propre à la controverse arienne ultérieure qui est frappante. Le langage d'Athanase contre Arius procède d'une problématique bien différente(32).

Un autre point de contestation est la *virginitas in partu* supposée dans deux paragraphes, 3 et 6, à propos de la naissance du Christ et de la fuite en Égypte. Dans ces deux passages, c'est l'Écriture qui est première: dans le premier cas, Isaïe 9,6, dans le second Isaïe 19,1 est à la base de tout ce qui touche Marie, le paragraphe 2 y ajoutant une conception particulièrement aphtartodocète de Marie. Dans le premier cas, toute l'exégèse porte sur l'opposition d'Isaïe 9,6 entre la *naissance* de l'enfant, et le *don* du Fils, nullement entre l'*être* et le *devenir* comme le fera le IVe et le Ve siècle. Il en ressort que Marie est du ressort de la Création, et le *don* du Père du ressort de la rédemption, à savoir l'Esprit. Et au par. 3, Dieu par *nature* (*bnut'-iwn*) peut se créer autrement dans le sein de la Vierge, selon le témoignage d'Ezéchiel 44,2. Beaucoup plus radicales sont les affirmations du par. 6: Marie est assimilée à une nuée légère, qui n'a rien subi des dégradations de l'enfantement humain: Isaïe 19,1 est à la base de toute cette conception.

De telles spéculations doivent elles être mise dans le sillage de Julien d'Halicarnasse, voire de Gaianos? Il ne fait pas de doute qu'un des récits de la Dormition a fortement accentué le caractère irréel du corps de Marie(33), et qu'il se situe dans la mouvance Gaïa-

(32) Il suffit de lire les traités 1-2 *Contra Arianos* CPG 2093.
(33) *Cf.* le Transitus publié par W. WRIGHT, *Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament*, London 1865, 55-65.

nite(34). Par ailleurs, l'évangile arabe de l'enfance a complètement matérialisé la symbolique de la fuite en Egypte et les versets d'Isaïe(35). Mais ces spéculations historiées sont sûrement en aval et non en amont de l'utilisation immédiate de l'Écriture telle qu'on la voit ici menée. Qui plus est, Syméon de Beit-Aršam prète à Paul de Samosate l'opinion: «Marie mit au monde l'homme, et ne demeura pas vierge après l'enfantement»(36): la question a donc été mise, dans les milieux aphthartodocètes, dans la bouche du Samosatéen. Nous la retrouvons ici dans un texte attribué à Denys d'Alexandrie. On notera que l'affirmation de Marius Mercator «Christum communiter, ut ceteri natum hominem ex utroque parente definit», que le père latin prête à l'évêque d'Antioche, n'est admise par aucun autre témoignage ancien. Paul de Samosate admettait que le Christ soit né du Saint-Esprit, et que Marie ait conçu de Lui. G. Bardy a très pertinemment utilisé les fragments arméniens en constatant la cohérence avec les données de la christologie de Paul de Samosate(37). C'est l'identité entre le Verbe-Dieu et le Christ qui est au centre de l'argumentation prêtée à Denys par les fragments arméniens, notamment le fr. (5). Ajoutons enfin que la *virginitas post partum* que F. Loofs tend à retenir comme l'indice d'une période beaucoup plus récente, suivi en cela par W. A. Bienert, est en fait beaucoup plus ancienne comme en témoigne l'épisode du protévangile de Jacques, attesté par les papyrus Bodmer, dont on ne peut nier l'existence au IIIe siècle, voire au IIe(38).

La plus radicale des critiques, déjà chez Harnack mais surtout chez W. A. Bienert, est basée sur la fin même du dernier fragment (4), par. 23. La Trinité y serait formulée dans des termes «nettement» postnicéens. Peut-être y a-t-il lieu ici d'observer la valeur très peu technique du mot *anjn, persona* qui traduit aussi *psychè* dans la

(34) *Cf.* Michel van ESBROECK, *Les textes littéraires sur l'Assomption avant le Xe siècle*, in F. BOVON, *Les actes apocryphes des apôtres*, Genève 1981, 281.

(35) S. GREBAUT, *Les miracles de Jésus*, in PO, t. 12 (1919) 616-617, et parallèles arabes, cf. M. van ESBROECK, *A propos de l'évangile arabe de l'apocryphe arabe attribué à saint Jean*, in MUSJ, 49 (1974-1975) 597-598.

(36) G. BARDY, *Paul de Samosate*, Bruxelles 1923, 341.

(37) *Ibid.*, 371 et note 8.

(38) E. de STRIJCKER, *La forme la plus ancienne du protévangile de Jacques*, Bruxelles 1961, 415 et 418.

citation de 1 Pi 2,25 au par. 1. De même *kamk'*, traduit *voluntas* dans la même doxologie finale, a un champ sémantique beaucoup plus large et ne signifie certainement pas ici *thelema*, sens qui a probablement choqué Harnack en premier lieu, mais désir, amour, acquiescement, bonne volonté. La portée de la formule finale est d'ailleurs très restreinte du point de vue strictement dogmatique, car elle insiste sur la forme de la doxologie reprise au dernier verset de Matthieu au moment où le chrétien adore le Père, le Fils et l'Esprit. L'indivisibilité et l'égalité est appliquée à la formule d'adoration. Le mot *Trinité* qui sera au centre des discussions de la fin du IVe siècle et après, n'est pas employé.

Par contre on observe l'usage de formules archaïques, comme le Seigneur de Tout, ὁ θεὸς τῶν πάντων, par. 1 et 3; ou la croix dominicale κυριακός par. 3. Par dessus tout, il nous semble que l'archaïsme du texte arménien réside dans le style même de l'exégèse et de la composition. A l'époque où Harnack réagissait à la parution des fragments, on ne connaissait pas encore le papyrus Bodmer de l'Homélie sur la Pâque de Méliton de Sardes avec laquelle notre texte a beaucoup d'affinité. Le par. 16 comporte une antithèse très proche de Méliton: «Ils ont *suspendu* à la croix celui qui a *suspendu* les cieux» est voisin de· ὁ κρεμάσας τὴν γῆν κρέμαται(39).

Des antithèses rhétoriques à portée théologique de même calibre se rencontrent encore: Marie *tient* en ses bras celui qui *tient* l'univers, par. 6; le Christ se rend *pauvre* pour annoncer aux *pauvres* par. 8; Judas prend le *pain* de trahison du *pain* de vie, par. 10; Caïphe a *craché* de mépris, Jésus a *craché* pour guérir l'aveugle, par. 12. Autre procédé rhétorique, l'existence d'une clausule refrain dans le fr. (2), par. 12 et 14: «afin de nous attirer dans son royaume par la grâce et la miséricorde». La vraie difficulté, c'est que nous ne connaissons avec sûreté que les fragments épistolaires qu'Eusèbe a bien voulu nous conserver dans son Histoire Ecclésiastique. Pour des raisons de style, Ch. Feltoe met déjà en doute l'appartenance à Denys d'Alexandrie des fragments grecs exégétiques sur Matth. 26,39(40). Il n'y a en effet pas de point de comparaison permettant de savoir

(39) MELITON DE SARDES, *Sur la Pâque*, par. 61; ed. O. PERLER, Paris 1966, 94.

(40) Ch. FELTOE, *The Letters and other Remains of Dionysius of Alexandria*, Cambridge 1904, 230-231.

comment Denys a pu parler au moment d'adopter le style du sermon exégétique à la manière de Méliton de Sardes. Mais l'existence de ce genre littéraire à cette époque ne fait pas de doute depuis la publication des papyrus Bodmer.

Il est une citation particulièrement intéressante au par. 16: Dt. 28,66 s'y trouve cité avec une addition chrétienne: «vous verrez votre vie suspendue *au bois* devant vos yeux». Cette déformation a été étudiés très au large par J. Daniélou(41): il en ressort que cette manière de citer se retrouve trois fois dans des œuvres d'Athanase d'Alexandrie. Les autres citations varient dans des sens divers. Ceci oriente vers une tradition de l'Egypte dont était Denys d'Alexandrie(42).

Finalement, au moment de présenter au lecteur l'ensemble du texte récupéré, il faut observer qu'il suit une logique assez stricte, même s'il ne nous est parvenu que mutilé. Le discours entier examine, face à la problématique qui est bien celle de Paul de Samosate, lequel est évoqué deux fois par interjection, et une fois à la troisième personne, comment l'Écriture permet de voir que le Christ est le Verbe, à la naissance, jusqu'au baptême, et de l'entrée à Jérusalem jusqu'à l'Ascension en passant par la crucifixion et la résurrection.

Particulièrement puissante est l'interprétation de la crucifixion par le Cantique des Cantiques au par. 14. La nudité de la croix inverse la nudité d'Adam pour retrouver le corps de lumière des origines. Singulièrement féconde est la réflexion sur le Dimanche, par. 19-22, par l'opposition de la création et de la rédemption au premier jour. En particulier l'insistance sur l'aspect liturgique au par. 19 et 22. Cela aussi est archaïque. On ne voit pas comment l'exégèse des fragments pourrait s'exprimer de la sorte si la liturgie était faite un autre jour que le dimanche(43).

Il y a aussi un parallélisme très net entre l'entrée et la sortie du monde. A l'ascension, les portes ne doivent pas s'ouvrir parce qu'elles le sont déjà et que le Verbe était toujours chez lui quand il était sur la terre; de même les portes fermées sont évoquées non seulement dans la virginitas in partu, mais également pour la résurrection sans que le rocher n'ait été écarté, et pour l'entrée portes fermées dans le cénacle.

Pour toute cette démonstration, l'Écriture seule est l'instrument: aucun vocabulaire technique, comme il abonde dans la Lettre grecque. Paul de Samosate également se basait essentiellement sur l'Écriture. Le seul fait que dans cet écrit, il n'y ait pas d'autre nom propre parmi les hérétiques, fait réfléchir. Dans un discours qui a l'aspect d'une prédication dominicale circonstanciée au moment où l'on parlait des erreurs de Paul, rien ne nous semble pouvoir écarter radicalement l'attribution sous laquelle les arméniens l'ont traduite très tôt.

Autre question est de savoir si, comme le soutient fermement N. Akinian, nous nous trouvons devant le discours destiné au concile d'Antioche, dont Jérôme en particulier souligne la célèbrité et l'impact(44). Bien que la démonstration absolue ne puisse en être donnée, elle ne devrait pas être exclue. Sa théologie est profondément originale et forte. Les courants qui en dépendront se lisent déjà facilement dans certains passages. Le début du texte a coïncidé avec la dixième réponse en grec. Tour cela oriente vers une authenticité dionysienne.

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7,
00185 Roma

Michel van Esbroeck S.J.
Bollandiste

(41) J. Danielou, *Études d'exégèse judéo-chrétienne* (Les Testimonia), Paris 1966, 53-75.

(42) *Id.*, 66. Les trois citations d'Athanase sont: *De Inc.*, 35; 37; *Adv. Arianos*, 2,6; *Epist. Fest.*, 24.

(43) Ce morceau sur le Dimanche devrait faire part de l'anthologie de W. Rordorf, *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche*, Zürich 1972.

(44) N. Akinian, *art. cit.* à notre note 18, p. 60 citant *De Vir. Ill.*, 69.

FRAGMENT (1)

Sceau de la Foi	Pitra
1. L'apôtre dit: «(Les promesses) dont (sont issus) les Pères, dont (est issu) le Christ selon la chair, qui est Dieu par dessus tout» (Rom. 9,5).	Il est écrit: «Dieu a à ce point aimé le monde qu'il a envoyé son Fils unique» (Jn 3,16) car notre Seigneur Jésus Christ était celui qui est le Dieu et le Seigneur de Tout, et nous les nations allons à lui, nous qui étions auparavant comme des brebis égarées, et retournons au pasteur et au sauveur de nos âmes (1 Pi 2,25), car un fils nous est né et un sauveur nous est devenu, selon la parole du
Et Isaïe dit:	prophète Isaïe qui dit:

2. «*Un enfant nous est né, un fils nous a été donné*» (Is. 9,6), *car celui qui était depuis le début nous* a été donné, et celui qui n'était pas quelque chose auparavant *est devenu*, «et la puissance est sur ses épaules» (Is. 9,6b) car celui que était au commencement et avant le monde([1]) auprès du Père son géniteur, celui-là même nous a été donné à la fin des temps pour notre salut (cf. Heb. 1,2; 1 Jn 1,1) *et ce quelque chose qui ne se trouvait pas en lui est devenu pour nous, et il demeure comme il était auparavant au commencement. Comme le prophète Osée le dit du Christ*: «*ma chair à partir d'eux*» (Os. 9,12), *mais la chair qu'il a dite, il l'a dite du Verbe de Dieu qui s'est incarné de la vierge Marie.* Comme il était chair (Jn 1,14) et qu'il a donné l'esprit (Jn 19,30), il s'est créé une mère([2]) propre et nous a donné un Père. Il a appelé Marie sa mère, et nous nous appelons notre «Père qui es aux yeux» (Matth. 6,9).

3. «Et sa puissance est sur ses épaules» (Is. 9,6b), parce qu'il a porté notre vie sur ses épaules, lui qui est le Dieu du Tout, c'est-à-dire la sainte croix dominicale([3]), tandis qu'il allait spontanément à la mort. Et il était dans le conseil de son Père quand il a dit: «Père, faisons l'homme à notre image» (Gen. 1,26). «Et il fut appelé Dieu Puissant et Prince de la paix» (Is. 9,6b)» J'ai la puissance de donner ma personne et j'ai la puissance de la

([1]) Notons que l'arm. ne dit jamais avant les siècles.

([2]) Verbe *arar*, toujours employé pour le titre du Créateur. La remarque vise à éviter d'attribuer au Christ-Homme le statut créé.

([3]) L'importance de la croix provient de l'association avec l'arbre de Vie dans le Paradis.

retirer» (Jn 10,18). Le Verbe Dieu fut conçu de la sainte Vierge et *nacquit d'elle homme parfait*([4]); *elle conçut et ne le sut, elle mit au monde et ne souffrit point, et comme Dieu et Seigneur*([5]) *par nature, il conserva la matrice de la sainte vierge comme elle était. Et Ézéchiel le prophète atteste* «*Que la porte*([6]) *demeure fermée et que personne n'y entre ni n'en sorte mais notre Seigneur*([7]) *lui-même entrera et sortira*([8])» (Ez. 44,2).

4. *À Bethléem nacquit le Fils qui était avant le monde, et le prophète Michée atteste en disant*: «*Et toi Bethléem, maison d'Éphrata, tu suffiras à être des milliers de Judas; de toi sortira un prince*» (Mich. 5,2). *Et il l'appela Prince, ô Samosatéen! car il n'y a pas d'autre prince avant celui-là. Et à nouveau* «*Lui il sera le pasteur dans mon troupeau d'Israël* (Mich. 5,4 et 7), *la troupe*([9]) *des apôtres qui sont (issus) d'Israël, car il leur a dit:* «*Voici que je vous envoie comme les brebis au milieu des loups*» (Lc 10,3), *car les saints apôtres étaient les douze*([10]) *brebis qu'il a envoyées, et il a pacifié tous les loups qui sont sur la terre.*

5. «*Et sa sortie est depuis le début des jours*([11]) *du monde*» (Mich. 5,2), *comme le dit le prophète David dans sa prophétie*([12]): «*Son nom précède le soleil et toutes les nations*([13]) *sont bénies en lui*» (Ps. 71,17). *Et l'apôtre dit:* «*Jésus-Christ hier et aujourd'hui, maintenant*([14]) *et toujours*» (Heb. 12,8) *parce que son étoile*([15]) *a surgi chez nous devant ce roi de gloire, qui a surgi par la chair Jacobéenne, qui est le Dieu du Tout. Et Moïse atteste que* «*l'étoile de Jacob surgira*» (Nb 24,17), car «l'homme» lui-même est sorti, ami des hommes, c'est-à-dire «de Jacob» (Nb. 24,17); «*Et sa royauté a été exaltée*» (2 R 5,12): *il n'a pas dit* «*elle sera exaltée*», *mais que lui-même était l'*«*exalté*». *Pourquoi*([16]) *lui fallait-il être l'*«*exalté*»*? Parce que sur toute la terre a surgi sa lumière. Et les mages sont venus d'Orient et ils ont apporté le présent*([17]) *à*

([4]) La perfection n'est pas mesurée ici par rapport au Christ, mais par rapport à la Vierge.

([5]) Pitra.: «Et comme Dieu et comme Seigneur».

([6]) Pitra: «la *belle* porte», addition relative à la fameuse porte du temple de Jérusalem, toujours visible dans la muraille d'aujourd'hui.

([7]) Pitra ajoute «Dieu d'Israël».

([8]) Pitra ajoute «par cette porte fermée».

([9]) Pitra: «c'est-à-dire il place les apôtres...»

([10]) Omis par Pitra.

([11]) Pitra: «depuis le début du monde».

([12]) Le mot «prophétie», nécessaire au sens manque dans le Sceau de la Foi.

([13]) Pitra ajoute «de la terre».

([14]) Pitra: «identique» au lieu de «maintenant».

([15]) Nous traduisons ici selon Pitra. Le Sceau de la Foi porte «norastełc» *ce qui a été modelé de nouveau*, qui nous paraît dérivé de «nora asteł», son étoile.

([16]) Au lieu de «Pourquoi», Pitra porte «car».

([17]) Omis par Pitra.

celui qui nacquit à Bethléem (cf. Matth., 2,1 et 11). *Et Isaïe atteste: «Ils viendront de Saba portant l'or, l'encens et la myrrhe»*, et ils apporteront l'oracle «*et raconteront le salut du Seigneur*» (Is. 60,6).

6. Et tandis que la sainte Marie le tenait dans les bras, en hâte partait en Égypte celui qui tient le monde entier dans la main. Cela, Isaïe l'a dit antérieurement «Voici que le Seigneur assis sur une nuée légère vient en Égypte» (Is. 19,1), ayant désigné comme nuée la sainte Vierge qui n'a pas connu le péché, car elle a mis au monde sans douleur l'auteur des cieux, elle l'a porté sans peine et l'a mis au monde sans corruption. Et la terre entière qui était assoiffée il l'a remplie de joie: «Il viendra, dit-il, en Egypte et renversera les idoles faites de main d'homme des Égyptiens» (Is. 19,1), car il est lui-même celui «qui regarde la terre et la fait trembler» (Ps. 103,32)([18]).

7. Et après la mort d'Hérode il revint en Égypte et vint dans la terre de Juda; cela le bienheureux prophète Isaïe([19]) l'avait dit à l'avance de la personne du Père: «D'Égypte je rappelerai mon Fils» (Os. 6,1), car d'Égypte le rappellera celui dont la terre entière est remplie et qui est en tout lieu et auquel personne ne peut se dérober nulle part. On l'a vu aux confins de Galilée, Nephtali et Zabulon, et sa lumière face aux Galiléens. Cela Isaïe l'a dit à l'avance, ô Samosatéen! «Terre de Zabulon et terre de Nephtali, chemin de la mer, Galilée des nations, le peuple qui était assis dans la ténèbre a vu une grande lumière» (Matth. 4,15-16 = Is. 8,23 et 9,1), donc non pas de la manière dont le voyaient les hérétiques qui combattaient contre Dieu, mais comme le bienheureux Paul parlait de Dieu: tandis qu'il prêchait en sa prédication, il dit «par la révélation du Dieu et sauveur Jésus-Christ» (2 Tim 1,9). Isaïe et Paul l'appellent Grand et Puissant et Seigneur et Dieu, mais Paul de Samosate et ses partisans ne rougissent pas de l'appeler seulement homme.

8. Jean, ayant précédé au désert, baptisait d'un baptême de pénitence. Cela, Isaïe l'a dit à l'avance: «Voix de la parole (venue) du désert, préparez les voies du Seigneur» (Is. 40,3 = Matth. 3,3), c'est-à-dire celles qui conduisent au royaume des cieux. Fut baptisé dans le Jourdain celui par qui tous les pécheurs sont purifiés et connaissent la rémission des péchés. «Une parole (venue) des cieux du Père dit: celui-ci est mon Fils bien-aimé (Matth. 3,17)»; cela, David l'avait dit à l'avance: «Le témoin crédible est aux cieux» (Ps. 88,38). Car ce témoignage a déchiré les cieux et a remué la terre, mais les Juifs et les hérétiques n'ont pas été impressionnés. Reçut l'Esprit-Saint celui qui nacquit de l'Esprit, et il prêche le royaume des cieux sur toute la terre (à ceux) qui ont espéré en lui. Cela, Isaïe l'a prophétisé à l'avance du Christ, et il dit: «L'esprit du Seigneur est sur moi, c'est pourquoi il m'a oint du chris-

([18]) Sur la postérité de l'utilisation de ce passage d'Isaïe dans les apocryphes, voir ci-dessus n. 35.

([19]) Sic. Il faut évidemment comprendre Osée.

me» (Is. 61,1). Il a été envoyé comme homme et n'a pas été isolé du Père comme Dieu. Il s'est rendu pauvre volontairement et a annoncé aux pauvres le salut et le royaume des cieux.

fragment (6)

9. Sur l'ânon notre Seigneur Jésus Christ s'est assis, et entré à Jérusalem, la ville entière fut excitée. Cela, Zacharie l'a dit à l'avance: «Ne crains pas, fille de Sion, car voici que vient ton roi à toi, le doux» (Zach. 9,9). Et en vérité le sauveur fut à califourchon sur le petit d'un âne; dans les hauteurs les Chérubins et les Séraphins le recevaient avec crainte et tremblement (Cf. Is. 6,2 et 37,6), en haut le fleuve de feu coulait devant lui (Dan. 7,10) et sur terre les enfants criaient: Béni soit celui qui est venu au nom du Seigneur, bénédiction dans les hauteurs (Cf. Matth. 21,8). Et cela, David le bienheureux l'avait déjà prophétisé à l'avance: «De la bouche des petits enfants je me suis fait une louange (Ps. 8,3 et Matth. 21,16). Et nous avec eux nous bénissons en disant la louange redoutable et terrible de Jésus-Christ notre Seigneur [car à lui revient la gloire et la puissance et l'honneur pour les siècles des siècles. Amen]([20]).

Նորին Դիոնիսիոսի Աղեքսանդրի Եպիսկոպոսի

*10. Դարձեալ խորհուրդ արարին աստուածասպանքն վասն Տեառն՝
զայս երանելին Դաւիթ յառաջագոյն ասաց թէ. Զինէն շշնջեին
147b ամենայն*թշնամիք իմ, խորհեցան չար ի վերայ իմ. եւ Յուդայ
իբրեւ եկեր ի հացին յայնմանէ զմատնութիւն, ի վերայ կենաց
հացին խոտհէր՝ եւ զայս երանելի Դաւիթ ասաց թէ. Որ ուտէր
զհաց իմ ընդ իս յաճախեաց առնել ինձ խաբէութիւն: Եւ Յուդաս
մատնեաց զնա վասն երեսուն արծաթիւն՝ սոյն զայն եւ մարգարէն Զաքարիաս նախաճառեաց թէ. բարւոք եւ կշրեցին զվարձս
իմ երեսուն արծաթի: Արդ տես այսուհետեւ զչարութիւն արծաթսիրութեան, զի շիշ մի եւղ երեքարիւր դահականի վաճառեաց,
եւ զՏէրն փառաց զՈրդին Աստուծոյ երեսուն արծաթոյ վաճառել
ոչ ամաչէր: Ուր երբեք տեսեր ով Յուդայ այնպիսի բժիշկ որ
կաւով եբաց զաչս կուրի, եւ զմեռեալս բանիւ յարոյց եւ զնա
երեսուն արծաթոյ վաճառես փառք Տեառն զի բազում են ողորմութիւնք նորա:*

([20]) Cette clausule est évidemment celle de l'extrait comme lecture dans le Tônakan.

fragment (2) «Du même Denys évêque d'Alexandrie»

10. A nouveau les meurtriers de Dieu tinrent conseil au sujet du Seigneur (cf. Matth. 26, 3-4); cela le bienheureux David l'a dit à l'avance «Tous mes ennemis ont murmuré à cause de moi, ils ont ourdi le mal contre moi» (Ps. 40,8). Et Judas lorsqu'il mangeait de ce pain la trahison (Jn 13,30), ourdissait contre le pain de vie (Jn 6,34), et cela le bienheureux David l'a dit «Celui qui mangeait mon pain avec moi a redoublé la tromperie à mon égard» (Ps. 40,10). Et Judas le livrait pour trente deniers (Matth. 26,15), c'est ce que le prophète Zacharie a prédit également «Si cela est bon à tes yeux, donne-moi mon salaire, sinon racontez des histoires, et ils mesurèrent mon salaire à trente deniers» (Zach. 11,12-13). Vois donc ainsi le mal de l'avarice, car il négocia une bouteille d'huile à trois cent *dahekans* (Jn 12,5), et il ne rougit pas de négocier le Seigneur de gloire, le Fils de Dieu, à trente (pièces) d'argent. Où donc voyais-tu, ô Judas, un tel médecin qui avec de la boue a ouvert les yeux de l'aveugle (Jn 9,11), et a ressuscité les morts d'une parole? Celui-là tu le négocies pour trente (pièces) d'argent, le Seigneur de gloire, car grande est sa miséricorde.

11. Կալան զՅիսուս Հրեայքն զի ինքն կամեցաւ՝ զայս երա-
նելին Երեմիաս ասաց յառաջագոյն թէ . ունելով կալան զիս
թշնամիք իմ որպէս ճնճղուկ՝ եւ զ՞ի ասաց ճնճղուկ . զի որ-
147c պէս ճնճղուկ ոչ հատուցանի * այնոցիկ ինչ որ ունին զնա՝
նոյնպէս Քրիստոս Որդին Աստուծոյ մինչ խաչեին զնա ոչ հա-
տոյց ըստ գործոց նոցա, այղ աղաղակէր եւ ասէր . Հայր թող
սոցա զի ոչ գործեն գիտութեամբ՝ զայս երանելին Պաւղոս ա-
սաց եթէ գիտացեալ էր ոչ արդեւք զՏէրն փառաց ի խաչ հանեին:

11. *Les Juifs prirent Jésus parce que lui-même le voulut, cela le bienheureux Jérémie l'a dit à l'avance: «Mes ennemis m'ont capturé comme le passereau»* (Lam. 3,12). *Et pourquoi dit-il un passereau? Parce que le passereau ne se venge en rien de ceux qui le possèdent; de même manière le Christ, le Fils de Dieu, tandis qu'ils le crucifiaient, ne s'est pas vengé de leurs œuvres, mais il criait et disait: «Père, pardonne-leur car ils n'agissent pas consciemment»* (Lc 23,24). *Cela le bienheureux Paul l'a dit «S'ils avaient su, ils n'auraient pas vraiment attaché à la croix le Seigneur de gloire»* (1 Cor. 2,8).

12. Պիղատոս չարչարէր եւ ծառայն կոփահարէր եւ Կայիափայ
թքանէր, եւ ժողովուրդն հայհոյէր, եւ Որդին Աստուծոյ յանձն
առնոյր, եւ պատասխանի ինչ ոչ առնոյր յանձն տալ՝ զայն ե-
րանելին Եսայաս յառաջագոյն ասաց թէ . Ոչ խստանամ եւ ոչ
ընդդէմ դառնամ: Զթիկունն իմ ետու ի հարուածս եւ զծնաւտս

իմ յապտակս եւ զերսս իմ ոչ դարձուցից յամաւթոյ ընդ երեսս
թքանելոյ : Ո՞վ իցէ սա արդեւք բայց միայն Աստուած որ
եթուք յերկիր եւ արար կաւ, եւ եդ ի վերայ աչաց կուրին եւ
բացաւ, եւ ընդ աւազակին խաչեցաւ եւ բեւեռեաց զմեղս մեր
ընդ խաչափայտին՝ սպան զմահ եւ զՍատանայ զի զնեզ շնորհաւք
եւ ողորմութեամբ յարքայութիւնն իւր ձգեսցի :

12. *Pilate suppliciait, le serviteur giflait, Caïphe crachait et le peuple blasphémait, et le Fils de Dieu prenait sur lui, mais il ne prit pas sur lui de répondre. Cela le bienheureux Isaïe l'a dit à l'avance: «Je ne m'endurcis pas et je ne me dérobe pas. J'ai offert mon dos aux coups et mes joues aux gifles et je n'ai pas détourné mon visage de ceux qui crachent au visage.»* (Is. 50,5-6). *Qui est celui-là vraiment sinon Dieu seulement, qui a craché à terre, a fait de la boue, et l'a mise sur les yeux de l'aveugle, et il s'ouvrit* (Jn 9,6). *Et avec le larron il fut mis en croix et cloua nos péchés sur le bois de la croix* (cf. Col. 2,14), *tua la mort et Satan afin de nous attirer dans son royaume par la grâce et la miséricorde.*

13. Զինաւորքն մերկացուցին զհանդերձս նորա եւ բաժանեին
148a զայն ի մէջ իւրեանց եւ ի վերայ * պատմուճանին վիճակն
արկանեին ՝ զայս երանելին Դաւիթ յառաջագոյն ասաց . Բաժա-
նեցին զհանդերձս իմ յինքեանս եւ ի վերայ պատմուճանի իմոյ
վիճակս արկանեին : Ով նոր զարմանք որ եղեւ առ սուրբ խաչիւն՝
զինաւորք զպատմուճան նորա ոչ պատառեցին, իսկ հերետիկոսք
զորդին Աստուծոյ պատառել կամին եւ բաժանել յերկուս զայն
որ անբաժանելին է եւ անքննելի Քրիստոս :

13. *Les soldats le dénudèrent de ses vêtements et les partagèrent entre eux, et sur la tunique ils jetèrent le sort* (Matth. 27,38). *Cela le prophète David l'a dit à l'avance: «ils ont partagé mes vêtements entre eux et ont jeté le sort sur ma tunique»* (Ps. 21,19). *Ô nouveau mystère qui eut lieu sur la sainte croix*(21)*: les soldats n'ont pas déchiré la tunique, mais les hérétiques ont voulu déchirer le Fils de Dieu et diviser en deux ce qui est indivisible et le Christ inscrutable.*

14. Ժողովուրդքն պսակ ի փշոց եդին ի գլուխ նորա եւ ար-
տաքոյ քաղաքին որպէս զոչխար մատնեյին ի սպանումն ՝ զայս
յառաջագոյն ասաց առակողն Սողոմովն անձանց սրբոց. Դստերք
Երուսաղէմի, ելիք եւ տեսէք զթագաւորն ձեր պսակեալ որ պսա-

(21) Ce type d'exclamation est tout à fait dans la manière de Méliton.

կեաց զնա մայր իւր յաւուր հարսանեաց[1]: Յայնժամ եկեղեցի
հեթանոսաց եղեւ նմա հարսն՝ մինչ Քրիստոս ի խաչին պրկեցաւ
եղեն անդ հարսանիք նոր եւ մահ նոր եւ որդեգրութիւն նոր .
հարսանիք զչարչարանքն անուանեմք եւ զբաժակն յորում ապտա-
կեցին զնա, եւ զնորահրաշ մերկութիւն նորա յորժամ զգեցաւ
Ադամ զմերկութեան իւրոյ ծածկոյթ զառաջին փառսն զոր մեր-
148b կեցաւ . որդեգրութիւն զյարու*թիւն ի մերելոց, զի զմեզ
ողորմութեամբ եւ շնորհաւք յարքայութիւն իւր ձգեսցէ :

[1] ms. հարենեաց

14. Les peuples posèrent sur sa tête la couronne d'épines (Matth. 27,29) et hors de la ville comme une brebis ils l'ont livré à l'exécution (cf. Is. 53,7). Cela, le proverbiste Salomon l'a dit aux personnes saintes: «Filles de Jérusalem, entrez et voyez votre roi couronné que sa mère a couronné le jour des noces» (Cant. 3,11). Alors l'Église des nations est devenue son épouse, tandis que le Christ était suspendu à la croix. Ce fut là des noces nouvelles, et une mort nouvelle et une adoption nouvelle. Nous appelons noces les souffrances et la coupe[22] dans laquelle ils l'ont giflé, et (nous appelons) sa nudité paradoxale, lorsqu'Adam revêtit d'un manteau sa nudité, la première gloire dont il fut dénudé (cf. Gen. 3,21), et (nous appelons) adoption la résurrection d'entre les morts, car ils nous attire à son royaume par la grâce et la miséricorde.

15. Պետրոս երկեաւ ի նոցանէ եւ ուրացաւ զՏէր իւր եւ
զԱստուած՝ զայս մարգարէն Եսայի ասաց յերեսաց քրիստոսի թէ
Ո՞վ ես որ երկնչիս ի մարդոյ մահկանացուէ եւ յորդւոց մարդ-
կան որք խոտ ցամաքալոց են , եւ զիս մոռացար, ասէ Տէր, եւ
երկեար եւ ուրացար եւ ասացեր թէ Ոչ գիտեմ զայրն զայն որ
յառաջագոյն որդի Աստուծոյ խոստովանեիր. Յիշեա այսուհետեւ
ով Պետրոս եւ մի ուրանար զՏէր քո եւ զԱստուած :

15. Pierre eut peur d'eux et renia son Seigneur et son Dieu. Cela le prophète Isaïe l'a dit du visage du Christ: «Qui es-tu qui as peur de l'homme sanguinaire et des fils d'homme qui sont destinés à sécher en poussière? et tu m'oublies, dit le Seigneur» (Is. 51,12); et tu as craint et tu as renié et tu as dit: «Je ne connais pas cet homme» (Matth. 69,72) qu'auparavant tu confessais comme Dieu (Matth. 16,16). Rappelle-toi, ô Pierre, et ne renie pas ton Seigneur et ton Dieu!

(22) Quelque chose a dû disparaître entre la coupe et la gifle.

16. Քացախ արբուցին նմա եւ դեղի ետուն ըմպել ՝ զայս
երանելին Դաւիթ յառաջագոյն ասաց թէ Ետուն ի կերակուր ինձ
դեղի եւ ի ծարաւ իմ արբուցին ինձ քացախ : Նա ետ նոցա մա-
նանայ եւ նոքա ետուն նմա դեղի՝ Նա ետ նոցա մեղր եւ նոքայ
ետուն նմա քացախ : Ի սուրբ խաչին կախեցին զայն որ յոչնչէ
կախեաց զերկինս. այն որ է կեանք ամենայն կենդանեաց՝ զայս
երանելին Մովսէս յառաջագոյն ասաց թէ Տեսանիցէք զկեանս ձեր
կախեալ զփայտէ առաջի աչաց ձերոց եւ ոչ հաւատացէք :

148c Եւ վասն այնր զի ոչ հաւատացին ասեին ցմիմեանս Որ զայլս
կեցոյց զի՞նքն ոչ կարէ կեցուցանել: Ինքեանք իսկ պարտաւո-
րեցին զանձինս իւրեանց, քանզի առաջի Պիղատոսի ասեին. Դայ
բարի ինչ ոչ գործեաց . եւ ի ժամ խաչելութեանն ասեին Որ
զայլս կեցոյց ցանձն իւր ոչ կարէ կեցուցանել՝ իջցէ այժմ ի
խաչէդ զի տեսցուք եւ հաւատասցուք դմայ: Յերկնից էջ , ով
Հրեայ, եւ ոչ հաւատացեր. տես զչարութիւն նոցա զի այլ երբէք
ոչ խոստովանեին թէ եբաց երբէք զաչս կուրի, եւ առ Ղազարու
զերեզմանին ասեին. Ո՞չ կարէր սա որ եբաց զաչս կուրին առ-
նել զի եւ դայ մի մեռցի :

16. *Ils l'ont abreuvé de vinaigre et lui ont donné le fiel à boire, cela le bienheureux David l'a dit: «Ils m'ont donné en nourriture le fiel et pour ma soif m'ont abreuvé de vinaigre «*(Ps. 68,22). *Lui leur donna la manne et eux lui donnèrent le fiel; lui leur donna le miel et eux lui donnèrent le vinaigre. A la croix sainte ils suspendent celui qui à partir de rien suspendit les cieux, celui qui est la vie de tous les vivants. Cela, le bienheureux Moïse l'a dit à l'avance: «Vous verrez votre vie suspendue au bois devant vos yeux, et vous ne croirez pas»* (Dt. 28,66)[23]. *Et à cause de ce qu'ils ne crurent pas, ils disaient l'un à l'autre: «Celui qui a fait vivre les autres ne peut pas se faire vivre lui-même?»* (Matth. 27,42) Mais eux se sont jugés eux-mêmes car devant Pilate ils disaient: «Celui-ci n'a rien fait de bon» (cf. Jn 18,30), et au moment de la crucifixion ils disent: «Celui qui a fait vivre les autres ne peut se faire vivre lui-même. *Qu'il descende de la croix pour que nous voyions et que nous croyions en celui-ci»*(Matth. 27,42). *Il descendit du ciel* (cf. Jn, 6,34) *ô Juif, et tu n'as pas cru.* Vois leur méchanceté, car ailleurs ils n'ont pas cru qu'il avait ouvert les yeux de l'aveugle, et au tombeau de Lazare ils disent: «Celui-là qui a ouvert les yeux de l'aveugle ne pouvait-il pas faire que celui-ci ne meure pas?» (Jn 11,17).

(23) Sur ce type de citation, voir ci-dessus p. 30 et note 41.

17. Տիզաւ խմային զկողմ նորա ՝ զայս յառաջագոյն ասաց մարգարէն Զաքարիաս թէ Հայեսցին յոր խոցեցին։ Նոքա խոցեցին զկեանս եւ մեք արբաք զսուրբ բաժակն եւ կենդանացաք ։ Գոչեաց ի վերայ խաչին բարձաձայնիւ եւ ասէ . Ամենայն ինչ կատարեալ է , եւ ապա ետ զհոգին իւր բանն Աստուած, զի կամաւորութեամբ եկն ի մահ եւ շարժեաց զամենայն երկիր միանգամայն ։ Զայս երանելին Դաւիթ ասաց եւ մարգարէն Յովելթէ
149a Տէր ետ զձայն իւր եւ շրջացաւ երկիր , եւ Տէր ի Սիովնէ զոգեսցէ եւ յԵրուսաղեմէ տացէ զձայն իւր ։

17. *Ils ont transpercé son côté avec une lance* (Jn 19,34). *Cela, le prophète Zacharie l'a dit à l'avance: «Ils regarderont celui qu'ils ont transpercé»* (Zach. 12,10). *Eux ont transpercé la vie, et nous, nous buvons la coupe sainte et nous vivons. Il a crié à voix forte sur la croix et a dit: «Tout est accompli»* (Jn 19,30) *et ensuite le verbe de Dieu a donné l'Esprit, car c'est volontairement qu'il alla à la mort et secoua en une fois toute la terre. Cela le bienheureux David l'a dit ainsi que le prophète Joël: «Le Seigneur a donné sa voix et a secoué la terre»* (Ps. 44,7) *et «Le Seigneur criera de Sion et de Jérusalem il donnera sa voix»* (Jl 3,16).

fragment (5)

Ce n'est pas l'homme qui a été crucifié, mais le saint Verbe monogène et le Fils du Père. Vois ce qu'il a dit que c'est le Verbe qui est suspendu à la croix et non seulement l'homme[24].

fragment (3)

18. En ce jour le Christ est ressuscité vivant d'entre les morts. Les femmes le voyant s'empressèrent de raconter sa résurrection aux apôtres (cf. Matth. 28,8). Cela Isaïe le prophète l'a dit à l'avance: «Femmes qui courez au retour du spectacle, venez! (Is. 27,11), car d'abord par vous est entré jadis le péché, et d'abord par vous est entré l'évangile. Et par vous sera la vie du monde car là où le péché a abondé la grâce a surabondé (Rom. 5,20).

19. Il sortit du tombeau tandis que la roche scellait le tombeau. Et il entra chez les apôtres portes fermées «Et il se trouva au milieu d'eux et dit: salut à vous!» (Jn 20,26). «Eux au moment où ils le virent furent stupéfaits et il leur dit: Ne craignez point!» (Lc 24,36), et il souffla sur eux et dit: Recevez l'Esprit-Saint (Jn 20,22). Cela, le prophète Nahum l'a dit à l'avance: «Réjouis-toi Judas dans ta fête car il est monté en soufflant sur ton visage

[24] La place de ce fragment issu du codex 153 de Paris est évidemment assez arbitraire, dans le cadre d'un regroupement des fragments.

(Nah. 1,15-2,1). Cette alliance de justice (est) le mystère des saints. La célébration perpétuelle de ce jour s'accomplit en nous par le sel de la componction et de l'accueil, et elle n'arrêtera jamais la félicité de l'éternité, car le temps ne diminue pas la beauté de la résurrection, et l'accoutumance ne ternit pas l'élégance de la vertu. Mais comme en voyant le soleil tout le temps, nous désirons chaque jour sa lumière, ainsi apparaît constamment auprès de nous ce jour dominical. Nous désirons son éclat car il règne sur tous les jours, car il prend son origine dans l'histoire de la création, et culmine dans l'ordonnance du culte.

20. Ce jour le Seigneur a créé les créatures, et en ce premier jour la résurrection. Ce jour-là selon la première création, il a séparé la ténèbre de la lumière, selon le mot de Paul «il a détruit la mort, il a rendu lumineuse la vie et l'incorruptibilité grâce à l'évangile (2 Tim. 1,10). Dans ce jour-là, il a séparé les ténèbres de la lumière, dans celui-ci il a isolé la foi de l'incrédulité. Et comme le dit le Seigneur: «Tant que vous avez la lumière, croyez en la lumière pour devenir des fils de la lumière» (Jn 12,36) à nous qui sommes non pas des fils des ténèbres et de la nuit, mais des fils de la lumière et du jour.

21. En ce jour le Christ est ressuscité, la lumière a surgi dans laquelle les souffrances du sauveur font sourdre leur fruit, car le fruit de la souffrance est la résurrection. En effet «Si le grain de froment tombé en terre ne meurt lui-même, il demeure seul, mais s'il meurt, il fera beaucoup de fruits» (Jn 12,24). Mais parce que ce jour-ci est vénéré à cause des souffrances du Christ, il n'en éclipse pas pour autant ce jour-là, mais seulement la vénération du dieu glorieux par ses souffrances. David l'atteste au sujet du Christ en disant: «la pierre qu'on méprisée les bâtisseurs est devenue tête d'angle» (Ps. 117,22). Cette parole est clairement dite des souffrances du Christ, car celui qu'a méprisé le peuple des Juifs, l'univers l'a reçu. Et de la même manière qu'un angle réunit l'un a l'autre deux (éléments), ainsi il a réuni en une tête ce peuple à celui des païens, c'est-à-dire qu'il (les) a rassemblés par la foi en une conjonction. D'où l'apôtre dit: «le Christ est notre paix, il a rendu les deux un» (Eph. 2,14). «Elle (la tête d'angle) est arrivée par le Seigneur est est admirable à nos yeux» (Ps. 117,23). Et il ajoute aussitôt: «Ce jour est celui qu'a créé le Seigneur, venez, exultons et réjouissons-nous en lui» (Ps. 117,24). Tu vois qu'il interprète le jour des souffrances, et l'interprétation de la providence a éclairé ce jour.

22. Ainsi nous sommes fils de la lumière et fils de la résurrection. Car ce jour dominical a brillé en désignant en lui-même le soleil, le Christ. C'est pourquoi le prophète dit: «Le soleil de justice se lèvera sur vous qui craignez mon nom (Malachie 4,2). Voilà le soleil de justice qui illumine en même temps les choses du ciel et celles de la terre. Car en ce jour le sauveur est ressuscité d'entre les morts, et il en a fait un jour royal, l'ayant mis en tête de l'ordonnance du culte et au début de la création. Car il (ce soleil) possède les rayons des paroles divines qui ont été dites par les prophètes et proclamées par les apôtres.

fragment (4)

Il les conduisit jusqu'à Béthanie et ayant élevé les mains les bénit et tandis qu'il les bénissait, il fut élevé au ciel (Lc 24,50-51). Cela, le bienheureux David l'a auparavant prévu: «Dieu a été élevé avec la bénédiction et notre Seigneur avec la voix de la trompette» (Ps. 46,6). Lorsque les milices supérieures louaient et disaient aux milices qui sont au-dessus d'elles: «Prince, élevez vos portes en haut» (Ps. 23,7), il n'a pas dit «Ouvrez», car il cherche à démontrer par là qu'elles étaient ouvertes. Mais celui qui s'élève ne cherche pas la démonstration et tout le monde l'accueille, car il a dit: «Le roi de gloire entrera» et «qui est ce roi de gloire?» (Ps. 23,9) sinon celui-ci, qui à l'avance était avec le Père et maintenant de l'extérieur entre vers celui-là qui n'est pas descendu et ne s'est pas isolé du monde, celui-ci qui est monté et s'est assis à la droite de Dieu le Père. (Act. 2,34). Cela le bienheureux David l'a dit à l'avance: «Le Seigneur a dit à mon Seigneur, assieds-toi à ma droite jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis l'escabeau de tes pieds» (Ps. 109,1). Mais le Père et le Fils et le Saint Esprit sont une nature et une volonté en trois personnes[25] et nous par une seule adoration nous confessons l'adoration de la divinité, par une union égale, commune et indivisible, à qui la gloire pour les siècles. Amen.

(25) Sur ces formulations «trinitaires», et leur terminologie, voir ci-dessus, p. 28-29.

OCP 50 (1984) 43-64

Les Sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain (4)

III^ère PARTIE[1]

PRÉPARATION AU BAPTÊME[2]

Cette troisième partie de notre recherche est divisée en deux chapitres: le premier, celui du présent fascicule des OCP, est consacré à la préparation au baptême par un catéchuménat intensif de trois semaines, que nous avons appelé «second catéchuménat»; le deuxième chapitre, à paraître dans le prochain numéro, sera destiné au rite de la préparation immédiate au baptême, consistant dans la renonciation à Satan et dans l'adhésion au Christ. Nous possédons deux rites alternatifs pour cette renonciation-adhésion: un rite communautaire présidé par le patriarche, qui avait lieu dans l'après-midi du Vendredi-Saint, et un autre rite, «privé», beaucoup plus réduit, qui précédait immédiatement le baptême, sans indication de date ni d'heure; celui-ci est le seul rite qui a survecu dans l'Euchologe imprimé.

(1) Cf. *Les sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain*: (1) *Étude préliminaire des sources*, OCP 48 (1982) 284-335; (2) Ière partie: *Admission dans l'Église des convertis des hérésies ou d'autres religions non-chrétiennes*, OCP 49 (1983) 42-90; (3) IIème partie: *Admission dans l'Église des enfants des familles chrétiennes* («*premier catéchuménat*»), OCP 49 (1983) 284-302.

(2) Cf. notre *Évolution des rites d'incorporation et de réadmission dans l'Église selon l'Euchologe byzantin* (= *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques.* Conférences St.-Serge 1977. Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». Subsidia 14) Rome 1978 (abr.: EVO) 52-53. Et aussi: Михаил Арранц О. И., *Исторические заметки о чинопоследованиях Таинств по рукописям Греческого Евхология,* 3-й курс, Ленинградская Духовная Академия 1979 (abr.: IST).

CHAPITRE I

SECOND CATÉCHUMÉNAT

Dans l'article précédent (OCP 49, 1983, 284-302) nous avons appelé «premier catéchuménat» la période qui débutait par la présentation au temple du nouveau-né le 8e et le 40e jour après la naissance. Cette période semblait pouvoir se prolonger quelques années, jusqu'à l'âge de raison du candidat au baptême. Seulement alors avait lieu le début du «second catéchuménat» qui ne durait que la deuxième moitié du Carême et qui prenait fin la nuit de Pâques avec le baptême lui-même. Pour arriver à ces conclusions nous disposons des données du *Synaxarion-Kanonarion* et du *Praxapostolos* ou Épistolaire de la Grande-Église (conventionnellement dits tous deux «*typikon*» par les éditeurs modernes) ainsi que de l'Euchologe, qui reste tout naturellement la source principale de notre étude, mais qui gagne en intelligence et en clarté à la lumière des rubriques du Typikon.

A. — Données du Typikon de la Grande-Église.

Nous avons à disposition trois documents de ce livre liturgique: deux *Synaxaria* du IXe et du Xe siècle: *Patmos 226* (PAT)(3), et

(3) Cf. notre système de sigles: OCP 48 (1982) 290 et ss. et OCP 49 (1983) 42, note 33; et 285, note 4:

ALM-KM: A. Алмазов, *История чинопоследований Крещения и Миропомазания*, Приложения, Казань 1884.

ANS: A. Strittmatter, *The «Barberinum S. Marci» of Jacques Goar*, Ephemerides Liturgicae 47 (1933) 329-367. Cité selon les nos de l'auteur et non selon les pages de la revue; cf. BAR.

APA: Συμεων Θεσσαλονίκης, *Τὰ ἅπαντα*, Δ' ἔκδ., Θεσσαλονίκη 1882; cf. Migne P. G. 155.

BAR: *Barberini 336* (OCP 48, 1982, 295); cf. ANS.

BES: *Grottaferrata G.b.I* (OCP 48, 1982, 290 et 314); cf. STA.

COI: *Coislin 213* (OCP 48, 1982, 309); cf. DUN.

CON: F. Conybeare, *Rituale Armenorum*, Oxford 1905.

DMITR I, DMTR (DMITR II), DMITR III: A. Дмитриевский, *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православна-*

Hagios-Stauros 40 (HAG), et un *Praxapostolos* du XIe siècle: *Dresde A 104* (DRE); nous dépendons des éditions de A. Dmitrievskii et de J. Mateos mais nous avons révisé la traduction française de Mateos aux endroits que nous indiquerons à son temps.

го Востока, т. I: Τυπικά, Киев 1895; т. II: Εὐχολόγια, Киев 1901; т. III: Τυπικά, Петроград 1917.

DMITR-D: A. Дмитриевский, *Древнейшие патриаршие типиконы: Святогробский Иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви*, Киев 1907.

DRE: *Dresde A 104*: DMITR-D.

DUN: J. Duncan, *Coislin 213, Euchologe de la Grande Église*, Dissertatio ad lauream, Pontificium Institutum Orientale, Romae 1978. Cité selon les pages; cf. COI.

EBE: *Athènes 662* (OCP 48, 1982, 316); cf. TRE I.

EVO: cf. supra note 2.

GOAR: J. Goar, *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum...*, 2a ed., Venetiis 1730 (Graz 1960).

GUI : D. Guillaume, *Baptême*, Rome 1979.

HAG: *Hagios-Stauros 40*; cf. MAT II.

IST: cf. supra note 2.

JAC: A. Jacob, *L'Euchologe de Porphyre Uspensky. Cod. Leningr. gr. 226* (Xe siècle), Le Muséon 79 (1965) 173-214. Cité selon les nos, comme ANS; cf. POR.

KEK: K. Кекелидзе, *Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение*, Тифлис 1908.

KRA: H. Красносельцев, *Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки*, Казань 1885.

LOD: E. LODI, *Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum*, Romae 1979, nos 2921-2924a.

MAT II: J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église. Ms Sainte-Croix* no 40, t. II (=OCA 166) Rome 1963.

MEE: P. de Meester, *Studi sui Sacramenti amministrati secondo il rito bizantino*, Roma 1947.

MER: E. Mercenier, *La prière des Églises de rite byzantin*, I, Chevetogne 1947.

MES: A. Jacob, *Un euchologe du Saint-Sauveur «in Lingua Phari» de Messine. Le Bodleianus Auct. E. 5.13*, Bulletin de l'Institut Belge de Rome 50 (1980). Cité selon les nos, comme ANS.

PAP: N. Παπαδοπουλος, *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, Ἀθῆναι 1927.

PAS: G. Passarelli, *L'Eucologio Cryptensis G.b.VII* (= Analekta Vlatadon 36) Thessaloniki 1982. Cité selon les nos, comme ANS.

PAT: *Patmos 226*; cf. DMITR I.

POR: *Porfirii-Leningrad 226* (OCP 48, 1982, 300); cf. JAC.

PRI: A. Дмитриевский, *Богослужение в Русской Церкви в XVI веке*, Приложения, Казань 1884.

a) Le II dimanche de Carême:

PAT 198 (DMTR I, 118); HAG 219v (MAT II, 31; N.B.: selon l'apparat critique de MAT: PAT omet cette rubrique!):

Immédiatement après l'évangile on lit l'appel (προσφωνητικόν) *des catéchumènes.*

DRE 126 (on ne conserve que la traduction russe de DMITR-D 156(4); MAT II, 31):

ROM: *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, Ρώμη 1873.
SEV: *Sevastianov 474-GBL Moscou 27* (OCP 48, 1982, 303).
SIN: *Sinaï 959* (OCP 48, 1982, 305); cf. DMTR.
STA: G. Stassi, *L'Eucologio G b I «Bessarione» di Grottaferrata*, Dissertatio ad lauream, Pontificium Institutum Orientale, Romae 1982. Cité selon les nos, comme ANS; cf. BES.
TRE I: Π. Τρεμπελας, *Μικρὸν Εὐχολόγιον*, τ. I, Ἀθῆναι 1950.
ZER: Σ. Ζερβος, *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, Β' ἔκδ., Βενέτια 1862 (Ἀθῆναι 1970).

N.B.: Pour ce qui est des majuscules entre parenthèses, nous rappelons notre système de classification d'apres BES (OCP 48, 1982, 291-295): A) ordinations; B) catéchuménat et baptême; C) conversions; D) réconciliation des renégats; E) défunts; F) prières de communion; G) mariage; H) couronnement impérial, etc.; I) adoption fraternelle, etc.; J) rémission de peines; K) pénitence; L) mauvaises habitudes et impureté légale; M) mauvais esprits; N) coupe de cheveux et pose de voile; O) malades; P) mourants; R) initiation monastique.

Auteurs non cités:

E. Branişte, *Le déroulement de l'Office d'Initiation dans les Églises de Rite Byzantin et son Interprétation*, Ostkirchliche Studien 20 (1971) 115-129.
D. Como, *Battesimo, Unzione crismale, Eucaristia*, Palermo 1984.
R. Hotz, *Sakramente in Wechselspiel zwischen Ost and West* (= Ökumenische Theologie, Bd. 2) Gütersloh-Köln 1979.
A. Schmemann, *Of Water and the Spirit (= Sacraments and Orthodoxie)* New York 1965; idem (= *The World as Sacrament*) London 1966.

Autre bibliographie dans:

G. Winkler, *Das armenische Initiationsrituale* (= OCA 217) Rom 1982.

(4) Ce codex a beaucoup souffert des effets de la guerre et des incendies. La partie qui nous intéresse a été complètement détruite. Nous devons nous contenter de ce que Dmitrievskii a pu nous conserver. Voici la traduction russe de Dmitrievskii: DMTR-D 156: Возлюбленные мои истинные чада, зная вашу искреннюю веру во Христе н то, какое вы имеете уважение к святому крещению, напоминая вам и ныне о обычных порядках, просим: все, кои желаете приводить ко спасительному Христову крещению некоторых из близких вам, таковых уже приводите сюда во святые церкви, дабы успеть заранее научить оглашенных божественным наставлениям в правилах веры. В самом деле, некоторые приступающие ко святому

Celui qui doit lire le prosphônîtikon *des catéchumènes, accompagné de six diacres, trois à sa droite et trois à sa gauche, s'arrête dans la partie antérieure de l'ambon et prononce cet avertissement*:

«Mes enfants, en vérité très aimés! Connaissant votre foi sincère dans le Christ et combien vous estimez le saint baptême, nous vous exhortons maintenant encore, en vertu de l'usage établi, pour vous demander ceci: Ceux qui désirent amener au baptême salutaire du Christ quelqu'un de leurs parents, qu'ils le conduisent donc ici, aux saintes églises, afin qu'il soit possible d'instruire comme il convient les catéchumènes des divins enseignements selon les règles de la foi. Il arrive, en effet, que quelques-uns s'approchent du saint mystère sans rien comprendre aux enseignements qui leur sont proposés: de cette façon, il participent à la grâce sans en connaître absolument rien. Donc, quiconque aura chez lui quelqu'un en ces conditions, qu'il l'amène avant le dimanche du milieu du Carême, car, après ce jour-là, nous ne permettrons à personne, sauf en cas d'extrême nécessité, d'être conduit sans examen au baptême lors de la prochaine fête de Pâques».

(Cf. aussi: *Sinaï 150* = DMITR I, 187: *Kanonarion* du Xe siècle).

b) Le III dimanche de Carême:

HAG 221 (MAT II, 38-9):

Il faut savoir qu'en ce dimanche, après le trisagion, *on fait la proclamation* (προκηρυκτικός) *suivante*:

J'exhorte votre charité, ô frères aimés du Christ, si vous avez quelqu'un qui doit s'approcher du saint baptême, sachant que la Résurrection du Christ approche, de l'amener à partir de demain à notre très-sainte église, afin qu'il reçoive le sceau (σφραγίδα) du Christ, qu'il soit protégé (du démon) (φυλάττεσθαι) [MAT II: «*qu'il soi tenu à l'écart*»] et catéchisé.

Pour ceux qu'on amènerait à dessein après cette semaine, sachez bien que, sans examen, à moins d'une nécessité évidente, nous ne tolérerons pas leur admission.

таинству не успевают ничему научиться из предлагаемого им наставления, и случается, что они сподобляются благодати, совершенно ничего не зная о благодати. Итак, каждый из вас, имея у себя такового, да приводит его прежде срединой недели поста, ибо, по прошествии ее, без испытаний, помимо какой-либо крайней нужды, приводимых креститься в приближающийся пасхальный праздник мы не будем допускать (Ркп. Дрезд. корол. библ. № 104, л. 126.)

Ensuite on dit le prokeimenon. *Épître*: Hebr 4, 14-5, 6. *Évangile*: Mc 8, 34-9, 1. *Après l'évangile on annonce en indiquant* [l'ordre de] *l'adoration de la précieuse croix: mardi et mercredi, comme d'habitude, viennent les hommes, jeudi et vendredi, les femmes*(5).

(PAT n'indique que les lectures de l'épître et de l'évangile).

A l'époque on ne célébrait pas encore en ce dimanche(6) la fête de la Croix; le choix de Mc 8 (suite du Christ avec la croix) obéissait sans doute à la catéchèse des catéchumènes qui devaient être signés de la croix le lendemain.

Le *Sinaï 150* (DMITR I, 188) prévoit trois évangiles aux choix: Mc 8, Jn 9 (l'aveugle né) et Mt 21 (la vigne et les vignerons); tous trois ont un but catéchétique certain. Aujourd'hui a prévalu Mc 8 et autour du thème de la Croix le *Triôdion* a constitué une vraie fête de la Croix.

Quant aux candidats au baptême, il nous semble que les textes du *prosphônîtikon* du II Dimanche et du *prokîryktikos* du III sont assez éloquents pour nous orienter sur l'âge de ces candidats: assez jeunes pour devoir être portés à l'église par leurs parents, mais assez grands pour pouvoir suivre la catéchèse qui leur était proposée et pour comprendre quelque chose au baptême lui-même.

(5) HAG 221 (MAT II, 38): *Τῇ κυριακῇ τῆς Γ' ἑβδομάδος τῶν νηστειῶν. Χρὴ δὲ εἰδέναι ὅτι ταύτῃ τῇ κυριακῇ ἀπὸ τοῦ τρισαγίου ἀνέρχεται προκηρυκτικὸς περιέχων οὕτως·* Προτρέπομαι τὴν ἡμετέραν ἀγάπην, φιλόχριστοι ἀδελφοί, ὅσοι ἔχετέ τινας ὀφείλοντας προσενεχθῆναι τῷ ἁγίῳ βαπτίσματι, γινώσκοντες ἐπιφθάσειν τὴν τοῦ Χριστοῦ ἀνάστασιν, τούτους ἀπὸ τῆς αὔριον προσαγάγετε τῇ ἁγιωτάτῃ ἡμῶν ἐκκλησίᾳ ἐπὶ τὸ λαμβάνειν αὐτοὺς τὴν ἐν Χριστῷ σφραγίδα καὶ φυλάττεσθαι αὐτοὺς καὶ κατηχεῖσθαι· ὅσοι δὲ μετὰ τὴν [ἑβδομάδα] ἐπιτηδεύουσι προσάγεσθαι, ἔσεσθε γινώσκοντες ὡς [ἀβασανίστῳ] λογισμῷ, ἐὰν μή τις ἀνάγκη πρόκειται, τούτους προσδέξασθαι οὐκ ἀνεξόμεθα. *Καὶ εὐθέως τὸ προκείμενον...*

(6) Comme on peut le voir d'après le Typikon, cf. supra, il n'y avait pas d'adoration de la Vraie-croix le dimanche. La fête de la Croix en ce dimanche dépend de l'hymnographie du *Triôdion* développée à partir de l'évangile du jour. Mais l'introduction de cette hymnographie ne date que du passage de l'office *asmatikos* à l'office monastique, qui lui suivait le *Triôdion* de Théodore Studite; cf. notre article: *Les «fêtes théologiques» du calendrier byzantin* (= *La Liturgie expression de la foi.* Conférences Saint-Serge 1978. B.E.L. Subsidia 16) Roma 1979, 43-45.

Dans ce contexte nous pensons pouvoir leur appliquer comme destinés à eux les rites et les prières de l'Euchologe, qui encore aujourd-hui portent la rubrique «pour faire un catéchumène». Nous n'excluons pas que ces mêmes rites et prières puissent être appliqués, comme ils le sont en fait, à des catéchumènes n'ayant pas l'âge de raison. Notre point de vue est que ces rites et prières supposent plutôt un candidat adulte.

B. — Données de l'Euchologe constantinopolitain.

La «Prière pour faire un catéchumène»(7) est un des rites des plus communs des euchologes manuscrits. Nous nous limiterons à l'emploi des codex qui nous donnent le rituel constantinopolitain d'onction post-baptismale (onction sur le front, sur les yeux, sur les narines, sur la bouche et sur les oreilles); ces codex ont déjà été cités dans l'article antérieur (OCP 49, 1983, 288) comme de type a) et ce sont:

BAR POR BES EBE
Sinaï 956, 973, 960, 971,
Vatopedi 324,
Grottaferrata G. b. VII, G. b. XIV.

Nous citerons GOAR ROM ZER PAP MER GUI pour ce qui est du texte des prières, et non pour les rubriques qui sont naturellement plus développées que dans les mss. Là où nous ne ferons pas de remarque textuelle, cela voudra dire que le texte des mss concorde essentiellement avec celui de ZER, que nous avons adopté comme texte de base.

Nous pourrons ajouter la citation de quelque codex de type b) (onction non constantinopolitaine) quand cela nous semblera utile pour illustrer quelque point particulier de notre exposé.

Nous avions groupé sous le sigle B2) la prière «pour faire un catéchumène» et les trois exorcismes qui la suivent dans les eucho-

(7) A ce simple titre: *Εὐχὴ εἰς τὸ ποιῆσαι κατηχούμενον*, dans les euchologes plus récents (ZER 130, PAP 94) on fait précéder un titre plus général: *Τάξις (γινομένη) πρὸ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος*. L'édition romaine de 1873 (ROM) est une édition archaïsante, qui suit souvent BES; c'est pourquoi elle ne peut pas être considérée comme édition «récente».

loges; maintenant nous distinguerons chacune des quatre pièces par un sigle plus précis: [B2: 1] [B2: 2] [B2: 3] [B2: 4] respectivement. Nous pensons que les trois dernièrs textes, qui sont des exorcismes, étaient séparés de la prière [B2: 1], et même peut-être entre eux-mêmes. Ces exorcismes, selon Syméon, étaient répétés huit ou dix fois, quoique certains prêtres se contentaient de les dire trois fois(8). Il n'est pas pensable que toutes ces répétitions aient eu lieu le même jour, ce qui nous amène à supposer que les exorcismes en question se pratiquaient tout au long du catéchuménat, pour protéger le candidat des dernières tentations de tout abandonner; c'est bien le sens du texte des exorcismes, comme nous allons voir et c'est aussi l'explication du mot «*phylattesthai*» du *prokîryktikos* (cf. supra p. 47) et que Mateos traduisait par «être tenu à l'écart» dans le sens d'une espèce de retraite spirituelle.

Un seul de nos mss, *Vatopedi 324* du XVe s. (cf. infra note 9), prévoit que le candidat soit un petit enfant et qu'il faille le tenir dans les bras de la nourrice. Tous les autres indiqueraient une action directe du prêtre sur le candidat. A remarquer qu'aucun de nos codex ne parle pas encore de μονοχίτων (vêtu seulement d'une tunique) des euchologes imprimés: selon les mss le candidat est tout simplement dévêtu et déchaussé. Au XVe s., Syméon de Thessalonique parlera encore du symbolisme et du sens rituel de la nudité du catéchumène (cf. infra p. 63).

(8) Εἴπερ οὖν ἔστιν ἄδεια, οὐχ ἅπαξ μόνον χρὴ λέγειν τὰς ἀπ᾽ ἀρχῆς τῶν ἀφορκισμῶν, καὶ τὰς ἑτέρας εὐχὰς, ἀλλὰ πολλάκις. Καὶ γὰρ ἐν μὲν τῷ εὐχολογίῳ ὀκτάκις ἢ δεκάκις γράφεται λέγεσθαι, ὅτι καὶ συνήθεια ἦν ἀρχαία τῆς Ἐκκλησίας, καθ᾽ ἑκάστην μὲν ἐν ἑπτὰ ἡμέραις ὑπὸ τῶν κατηχητῶν ἱερέων τοῖς βαπτιζομένοις ταύτας λέγεσθαι, τῇ ὀγδόῃ δὲ πάλιν ὑπὸ τοῦ ἀρχιερέως, ἢ τοῦ μέλλοντος βαπτίσαι ἱερέως· καὶ οὕτως ἐβαπτίζοντο ὑπὸ τοῦ ἀρχιερέως ἢ ἱερέως· ἡμεῖς δὲ εἴδομεν εὐλαβεῖς ἱερεῖς τρὶς ἀπαραλείπτως λέγοντας ταύτας, καὶ οὕτω βαπτίζοντας: PG 212D; APA 85; il dit que c'est indiqué dans l'Euchologe. Même rubrique dans les mss *Laura ( ) 31*, 146, du XVe siècle = DMTR 630; *Karakallou 155*, 36v, XVe s. = DMTR 658; *Solovétskii sl. 1086*, 231, XVe s. = ALM-KM 59: 10 fois. Selon *Laura Θ 88*, de 1475 = DMTR 438, toutes les cinq prières, B2 B3), doivent être dites trois fois; nous ne pensons pas cependant que [B2:1] ni [B3] (prière unique de la fin du catéchuménat) soient des prières qu'il faille vraiment dire plus d'une fois. Selon ce codex le baptême ne doit pas être administré avant le 40e jour, et on peut attendre même davantage afin que l'enfant se fortifie; cf. IST 47. Selon ALMAZOV, p. 62 du texte principal, le métropolite Jean de Novgorod (+ 1080) prescrit de ne pas baptiser avant les trois ans; il préfère même qu'on attende davantage; cf. IST 33.

1°: [B2: 1]: PRIÈRE POUR FAIRE UN CATÉCHUMÈNE.

C'est le titre que tous les mss donnent à cette première prière, même si quelque ms (*Sinaï 973*) préfère celui de τάξις, se rapportant sans doute à toute la suite des prières B2 B3).

La rubrique est presque textuellement la même dans tous les mss, même si dans la note 9, nous avons voulu présenter toutes les variantes rencontrées:

> [*Le prêtre*] *déshabille et déchausse (le catéchumène) et le place face à l'Orient; il lui souffle (dessus) trois fois et le signe* (lui fait le signe de la croix) *sur le front, sur la bouche et sur la poitrine; et il dit* (suit la prière, cf. infra).

Curieusement l'Euchologe imprimé a supprimé le signe de la croix sur la bouche (encore rappelé par Syméon, PG 213D) et a multiplié par trois les signes sur le front et sur la poitrine (Syméon aussi témoigne de cette multiplication de signes de croix, *ibidem*). Or, selon Syméon, le front symbolise la pensée (νοητικόν), la bouche, la parole (λογικόν); le coeur, la vitalité (ζωτικόν). Le ms *Sinaï 960* (cf. infra note 9) met par ordre: front, poitrine, bouche; mettre en dernier lieu contre toute logique la bouche pourrait expliquer son actuelle disparition.

Où avait lieu cette cérémonie? Selon les rites B1) le catéchumène avait été introduit dans l'église et même dans le sanctuaire depuis le 40e jour après la naissance. Donc B2) logiquement aurait dû avoir lieu à l'intérieur du temple; *Vatopedi 324* (cf. infra note 9) prévoyant le cas d'un candidat petit enfant, dit que celui-ci tenu par la nourrice se trouve hors de l'église. Cela enlève tout son symbolisme à l'«ecclésialisation» de B1). Faut-il penser qu'il s'agit de l'incongruité d'un seul ms tardif (du XVe s.) et d'origine incertaine, ou bien faut-il conclure que *Vatopedi 324* (ainsi que l'Euchologe imprimé) transmet une tradition plus ancienne, antérieure à l'existence de B1), même si B1) est déjà témoigné par BAR du VIIIe s? Cependant il faut bien convenir que B1) correspond à une époque de christianisation générale de la population, où les enfants étaient automatiquement considérés comme chrétiens par le simple fait de la volonté de leurs parents chrétiens (cf. OCP 49, 1983, 63, 71; 284). B2) par contre pourrait être le rite antérieur à cette christianisation générale, lorsque chaque candidat se présentait pour la première fois à un seul catéchuménat, naturellement bien plus exigeant que notre second catéchuménat du Xe siècle.

Mais voyons le contenu de la prière qui peut avoir été dans l'antiquité le premier pas de l'initiation chrétienne:

[B2: 1]: ZER:

1 En ton nom, Seigneur Dieu de vérité,
et en celui de ton Fils unique et de ton Saint-Esprit,
2 j'impose ma main sur ton serviteur N.,
3 qui a été jugé digne de recourir à ton saint nom
4 et d'être gardé à l'ombre de tes ailes: cf. Ps 90, 4;
5 éloigne de lui l'antique erreur,
6 remplis-le de foi, d'espérance et de charité envers toi,
7 afin qu'il sache que tu es le seul Dieu, le Dieu véritable,
(BAR BES EBE: que tu es le seul Dieu véritable) Toi et ton Fils unique notre Seigneur Jésus Christ et ton Saint-Esprit.
8 Donne-lui de marcher dans tous tes commandements
et d'observer ce qui t'est agréable,
9 car c'est en agissant ainsi que l'homme vivra: Rom 10, 5;
10 inscris-le (γράψον; BAR: ἔγγραφον) dans ton livre de vie: Phil 4, 3,
11 agrège-le au troupeau de ton héritage;
12 que soit glorifié en lui ton saint nom: Ps 85, 12; cf. Mt 6, 10,
celui de ton Fils bien aimé, notre Seigneur Jésus Christ,
et celui de ton Esprit vivifiant;
13 que toujours tes yeux le regardent avec pitié,
14 et que tes oreilles entendent la voix de sa prière: cf. Ps 27, 2; Ps 114, 1; Ps 139, 7.
15 Réjouis-le dans les œuvres de ses mains et dans toute sa lignée: cf. Ps 85, 4,
16 afin qu'il te confesse, se prosternant
et glorifiant ton nom grand et sublime,
17 et qu'il te loue sans cesse tous les jours de sa vie.
18 Car les puissances des cieux chantent la louange
et à toi appartient la gloire, Père et Fils et Saint-Esprit,
maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen (9).

(9) BAR p. 174 (ANS n° 116) (CON 390): *Εὐχὴ εἰς τὸ ποιῆσαι κατηχούμενον* [.] *Ἀποδύει αὐτὸν καὶ ὑπολύει· καὶ ἵστησιν αὐτὸν κατὰ ανατολὰς καὶ ἐμφυσᾷ*

Cette prière est bien différente dans son style concis et austère des prières du premier catéchuménat [B1: 1] [B1: 2]. La mention du Fils et de l'Esprit dans les n°s 1, 7 et 12 semble un peu forcée; elle pourrait n'être que des ajouts pour rendre la prière plus trinitaire. La mention du «nom» dans les n°s 1 et 12 pourrait être une allusion paléo-chrétienne au Logos, et alors l'ajout du Fils et de l'Esprit irait contre l'ancienne idée logique de la prière. Aux n°s 3 et 16 le «nom» n'a pas d'ajouts.

L'imposition de la main du prêtre semble révêtir une grande importance vu la solennité de la formule employée.

Le candidat semble s'approcher de l'Église pour la première fois et cependant, au n° 6, on demande qu'il soit déjà rempli des trois vertus dites «théologales»: la foi, l'espérance et la charité, vertus qui supposent l'état de grâce dans l'âme du catéchumène.

Au n° 10, on demande que son nom soit inscrit (et BAR emploit une forme verbale plus concrète) dans le livre de la vie divine. Est-

αὐτῷ Γ' · καὶ σφραγίζει αὐτοῦ τὸ μέτωπον καὶ τὸ στόμα καὶ τὸ στῆθος· καὶ λέγει· Ἐπὶ τὸ ὀνόματί σου Κύριε...: paucae variantes cum ZER in ipsa oratione. POR 73^v^ (JAC n° 129): *Εὐχὴ εἰς τὸ ποιῆσαι κατηχούμενον. Ἐμφυσῶν αὐτῷ τρίτον σφραγίζει αὐτοῦ τὸ μέτωπον καὶ τὸ στόμα καὶ τὸ στῆθος καὶ λέγει·* ut supra. BES 49 (STA n° 134): *Εὐχὴ εἰς τὸ ποιῆσαι κατηχούμενον. Ἀποδύει αὐτὸν καὶ ὑπολύει· καὶ ἵστησιν κατὰ ἀνατολὰς καὶ ἐμφυσῶν αὐτῷ τρίτον σφραγίζει τὸ μέτωπον αὐτοῦ καὶ τὸ στόμα καὶ τὸ στῆθος καὶ λέγει...*: semel variat cum ZER in oratione, concordans cum BAR. EBE 81 (TRE I, 336): rubrica identica cum BES; 3 minores variantes in oratione; *Sinaï 956* (DMTR 16) deficit B1 B2 B3 B4). *Sinaï 973*, 45^v^ (DMTR 92): *Τάξις γινομένη εἰς τὸ κατηχῆσαι παιδίον*[.] *Ἀποδύει αὐτὸν καὶ ὑπολύει· καὶ ἵστησιν αὐτὸν κατὰ ἀνατολάς καὶ ἐμφυσᾷ αὐτῷ τρίτον· καὶ σφραγίζει τὸ μέτωπον αὐτοῦ καὶ τὸ στόμα καὶ τὸ στῆθος καί λέγει·* ... *Sinaï 960*, 24^v^ (DMTR 194; PRI 9): *Εὐχὴ εἰς τὸ ποιῆσαι κατηχούμενον. Ἀποδύει αὐτόν καὶ ὑπολύει· καὶ ἵστησιν αὐτὸν κατὰ ἀνατολάς· καὶ ἐμφυσᾷ αὐτῳ Γ' · καὶ σφραγίζει τὸ μέτωπον αὐτοῦ καὶ τὸ στῆθος καὶ τὸ στόμα λέγων·* ... *Sinaï 971*, 115 = DMTR 252, sed non describit. *Vatopedi 324*, 226 = DMTR 373: *Εἴδησις περὶ τοῦ βαπτίσματος. Εἰ μὲν ἐστὶν ἡλικίας τελείας ὁ μέλλων βαπτισθῆναι, ἀποδύει αὐτὸν ὁ ἱερεὺς καὶ ὑπολύει* (DMTR: ἀπολύει) *καὶ ἵστησι κατ' ἀνατολάς καὶ ἐμφυσᾷ αὐτῷ τρίς καὶ σφραγίζει τὸ μέτωπον αὐτοῦ καὶ τὸ στόμα καὶ τὸ στῆθος λέγων·* ... *Εἰ δὲ βρέφος ἐστί, κρατεῖ τοῦτο ἡ μαῖα ἐν ταῖς ἀγκάλαις αὐτῆς ἱσταμένη κατ' ἀνατολάς ἔξωθεν τῆς ἐκκλησίας, ὁ δὲ ἱερεὺς ποιεῖ ὡς δεδήλωται. Μετὰ δὲ τὸ τέλος τῆς εὐχῆς ἄρχεται τῶν ἀφορκισμῶν. Grottaferrata G.b.VII*, 46^v^ (PAS n° 129): fere ut BAR. *G.b.XIV*, f. deficit. Cf. GOAR 275; ROM 147; ZER 130; PAP 94; MER 334; GUI 33.

ce une allusion à l'inscription matérielle dans la liste des candidats catéchumènes, dont nous parlait le rite d'admission d'un païen au catéchuménat B1 IV) selon les mss BES COI EBE et d'autres (cf. OCP 49, 1983, 83)? C'est vrai que nous mettions en rapport la prière de B1 IV) avec [B1:1] ou [B1:2], mais cela dans le cas où ces prières seraient aussi anciennes que la prière qui nous occupe, chose dont nous avons commencé à douter après l'étude de cette même prière.

Il est vrai qu'il s'agit de deux choses différentes, celle d'écrire le nom du candidat dans le livre symbolique de la vie éternelle et celle de l'écrire dans une liste de candidats au baptême; mais le rapport cependant n'est pas à exclure, vu la tendance liturgique à matérialiser les concepts spirituels et à traduire ceux-ci par des actions physiques. Il est bien logique qu'on ait inscrit dans une liste les candidats au baptême, surtout s'ils étaient nombreux et si l'on voulait éviter des intrus de la dernière heure.

L'agrégation au troupeau de l'héritage divin -au nº 11- (pourquoi ne dit-on pas tout simplement «troupeau du Christ»? Est-ce que la prière était en son origine, toute interpolation enlevée, christologique?) est un thème évangélique commun aux liturgies baptismales de l'Orient antiochéen.

Un point remarquable, au nº 13, est la mention du regard divin propre aux prières de *kephaloklisia* (cf. OCP 37, 1971, 99 et 432). En effet une prière dite avec la main imposée sur la tête est matériellement une prière de bénédiction ou d'inclinaison; le nº 14 le confirme, puisque les oreilles de Dieu se tendent vers le candidat. Et ici on parle pour la première fois de la prière du catéchumène. Ce n'est qu'une prière privèe très probablement, mais c'est déjà un pas important, si l'on sait avec quelle rigueur les non baptisés étaient tenus à l'écart de la prière de la communauté dans l'Église primitive, puisque privés encore de la παρρησία ou confiance filiale envers Dieu. Plus tard nous trouverons la première invitation à la prière officielle (par une litanie) dans le rite de renonciation à Satan et d'adhésion au Christ célébré par le patriarche dans l'après-midi du Vendredi Saint, B4 II); ont-ils acquis la *parrîsia* par leur adhésion au Christ la veille du baptême? On peut le penser.

2º: [B2:2] [B2:3] [B2:4]: EXORCISMES.

Sans aucune rubrique, si ce n'est le titre de *Exorcisme A, Exorcisme B, Exorcisme Γ*, suivent ces trois longs textes. Le premier et le deuxième sont directement adressés au diable, le troisième est adressé à Dieu pour qu'il agisse sur le diable. Aucun *Prions le Seigneur* devant ces textes dans les codex. L'Euchologe imprimé les a ajouté sans aucune justification directe pour les deux premiers, même si l'invitation à prier le Seigneur n'est jamais vraiment hors de place, surtout lorsqu'il s'agit de textes que les Orthodoxes regardent avec beaucoup de respect. Déjà Syméon nous disait que la souffrance de certaines personnes de la part des esprits mauvais dépendait du fait que les exorcismes avaient été mal récités lors du catéchuménat(10).

Remarquons dès maintenant que dans les mss, à part une exception citée dans les notes, ces exorcismes sont dits au pluriel, sur plusieurs candidats ensemble, tandis que dans le texte imprimé les exorcismes sont destinés à une seule personne, preuve du procès de «privatisation» du rite.

Voici le texte des exorcismes:

[B2:2] I EXORCISME: ZER:

1 Le Seigneur te blâme, ô diable,
2 celui qui est venu dans le monde
3 et a fixé sa demeure parmi les hommes
4 pour abolir ta tyrannie et les délivrer;
5 lui qui sur le bois (de la croix)
  a triomphé des puissances ennemies: cf. Col 2, 15,
6 quand le soleil s'est obscurci
  et la terre a tremblé: cf. Lc 23, 45; Mt 27, 51,
7 quand les tombeaux se sont ouverts
  et les corps des saints se sont levés: Mt 27, 52;

(10) . . . Ὀφείλει δέ γε ὁ ἱερεὺς καὶ τὰς ἱερὰς καλῶς μελετῆσαι καὶ λέγειν εὐχὰς, καὶ μετὰ προσοχῆς, καὶ ἀργῶς, εἰ μή τις ἀνάγκη ἀναγινώσκειν ἐν ἐπηκόῳ. Ἤκουσται γὰρ ἡμῖν παρὰ Πατέρων, ὡς οἱ ὑπὸ φασμάτων δειματούμενοι πολλάκις, διὰ τοῦτο πάσχουσι τοῦτο, ὅτιπερ οἱ βαπτίσαντες ἱερεῖς οὐ μετὰ προσοχῆς τοὺς ἀφορκισμοὺς εἶπον, καὶ τὰς ἑτέρας ἱερὰς εὐχάς: PG 155, 212C; APA 84.

8 lui qui par la mort a détruit la mort: cf. Hbr 2, 14,
9 et renversé celui qui détenait le pouvoir de la mort,
c'est à dire, toi-même, ô diable.
10 Je t'exorcise par le Dieu
qui a révélé l'arbre de la vie: Gn 2, 9; cf. Ex 15, 25,
11 et qui, pour le garder, a établi les chérubins
et a brandi le glaive de feu: Gn 3, 24.
12 Honnis sois-tu, retire-toi! [BAR *ajoute*: esprit impur].
13 Je t'exorcise par celui qui a marché sur les vagues de la mer
comme sur le sol ferme: Mt 14, 25,
14 et qui a menacé le déchaînement des vents: Mt 8, 26;
15 celui dont le regard dessèche les abîmes,
16 et la menace fait fondre les montagnes: Ps 96, 5.
17 C'est lui qui maintenant encore te commande par nous:
18 crains et va-t-en, retire-toi de cette créature
[BAR POR BES EBE etc: de ces créatures]
19 et n'y reviens plus,
20 n'ose pas t'y cacher ni aller à sa [MSS: leur] rencontre,
21 ni l'[MSS: les] influencer [BAR *ajoute*: ni faire irruption],
ni la nuit, ni le jour, ni à l'heure de midi,
22 mais pars pour ton propre tartare,
23 jusqu'au grand jour du jugement prévu.
24 Crains le Dieu qui siège sur les chérubins
25 et qui tient le regard sur les abîmes: Dan 3, 55,
26 devant qui tremblent les anges, les archanges,
les trônes, les dominations, les principautées,
les puissances, les vertus: cf. I Petr 3, 22; Col 1, 16,
les chérubins aux yeux innombrables,
et les séraphins aux six ailes [BAR *omet*: les séraphins...];
27 devant qui tremblent le ciel et la terre,
la mer et tout ce qu'ils renferment: Ps 146, 6.
28 Sors et retire-toi du soldat marqué et nouvellement élu
[MSS: des soldats marqués et nouvellement élus]
par Christ notre Dieu.
29 C'est par Lui que je t'exorcise,
30 par celui qui s'avance sur les ailes des vents,
31 et qui prend les vents pour messagers
et pour serviteurs les flammes de feu: Ps 103, 3-4.
32 Sors et retire-toi de cette créature [MSS: ces créatures]
avec ta puissance et tes messagers.

33 Car il est glorifié le nom du Père et du Fils
et du Saint-Esprit,
maintenant et toujours et dans les siècles des siècles(11).

Il s'agit d'un très beau texte qui s'appuie sur les exemples de l'Écriture, et surtout de l'Évangile, pour démontrer la puissance du Seigneur et faire force sur l'esprit mauvais qui pourrait encore posséder le candidat au baptême. Celui-ci est appelé simplement «créature» au nº 18, mais «marqué» ou «signé» (cf. prière [B2:1] antérieurement dite) et «nouveau soldat du Christ» au nº 28. Selon les catéchismes catholiques, le chrétien devient «militant» lors de sa confirmation; selon notre prière il l'est déjà dès le catéchuménat. Cette idée est commune aux liturgies orientales.

[B2:3] II EXORCISME: ZER:

1 Le Dieu saint, redoutable et glorieux: Deut 10, 17,
2 celui qui est incompréhensible et insaisissable
dans toutes ses œuvres et puissance,
3 celui qui a fixé pour toi, ô diable,
le châtiment d'un supplice éternel,
4 te commande par nous, ses inutiles serviteurs,
5 à toi et à toute puissance qui agit avec toi,
6 de vous éloigner de ce nouveau signé
[MSS: ces nouveaux signés]
7 au nom de notre Seigneur et vrai Dieu Jésus-Christ.
8 Je t'exorcise donc, esprit tout malin, impur,
fétide, répugnant et étranger,

(11) BAR 177 (ANS 117) (CON 391): *Ἀπορκισμὸς Α'*: Ἐπιτιμᾷ σοι Κύριος, διάβολε...: peu de variantes par rapport au texte imprimé, si ce n'est que l'exorcisme est au pluriel, c.-à-d., il est dit sur plusieurs candidats simultanément. POR 74v (JAC 130): *Ἀφορκισμὸς Α'*: au pluriel comme BAR. BES 49v (STA 135): tout comme POR. EBE 82 (TRE I, 338): tout comme POR. *Sinaï 973*, 46 (DMTR 92 avec erreur): *Ἀπορκισμὸς πρῶτος*: au pluriel. *Sinaï 960*, 25 (DMTR cf. 194): la rubrique comme POR, mais l'exorcisme est au singulier, destiné à une seule personne. *Sinaï 971* (DMTR cf. 252). *Vatopedi 324* = DMTR 373. *Grottaferrata G.b.VII*, 47 (PAS 130): tout comme BAR. *G.b.XIV*, 18: sans titre, au pluriel. Cf. GOAR 275; ROM 147; ZER 131; PAP 94; MER 335; GUI 34.

9 de par la puissance de Jésus-Christ
10 qui possède tout pouvoir au ciel et sur la terre: cf. Mt 28, 18,
11 lui qui a dit au démon sourd et muet:
«sors de cet homme et n'y reviens plus!»: cf. Mc 9, 25; 5, 8.
12 Retire-toi, reconnais la vanité de ta puissance
13 qui n'a pas même de force sur les porcs:
14 rappelle-toi celui qui t'ordonna sur ta demande
d'entrer dans un troupeau de porcs: cf. Mt 8,31; Mc 5, 12.
15 Crains Dieu, par l'ordre duquel
la terre s'est fixée sur les eaux: Ps 135, 6;
16 lui qui a créé le ciel: Gen 14, 19,
établi les montagnes à leur niveau,
et les plaines à leur mesure: Is 40, 12;
17 lui qui a mis le sable comme limite à la mer: Jer 5, 22,
et qui a frayé une route sûre
dans la masse des eaux: Is 43, 16; Sag 14, 3;
18 lui qui touche les montagnes et elles fument: Ps 103, 32;
19 qui s'habille de la lumière comme d'un manteau: Ps 103, 2;
20 qui déploie les cieux comme une tente: Ps 103, 2;
21 qui bâtit sur les eaux ses hautes demeures: Ps 103, 3;
22 qui établit la terre sus ses bases,
inébranlable pour les siècles des siècles: Ps 103, 5;
23 qui appelle l'eau des mers,
et la déverse sur la face de la terre: Amos 5, 8; 9, 6.
24 Sors et éloigne-toi de celui qui se prépare
[MSS: de ceux qui se préparent] à la sainte illumination.
25 Je t'exorcise par la passion salvifique
de notre Seigneur Jésus-Christ,
26 par son Corps et son Sang très-précieux,
27 et par son redoutable avènement:
28 car il viendra [BAR *ajoute*: sur les nuées]
29 et ne tardera point: cf. Hab 2, 3; Hebr 10, 37,
pour juger toute la terre: Gen 18, 25;
30 et il te châtiera, toi et la puissance qui agit avec toi,
dans la géhenne du feu: Mt 5, 22;
31 et il te livrera aux ténèbres extérieures: Mt 8, 12,
où le ver ronge sans fin,
où le feu ne s'éteint jamais: Mc 9, 47.

Car la domination est au Christ notre Dieu,
avec le Père et le Saint-Esprit
maintenant et toujours et dans les siècles des siècles([12]).

Cet exorcisme est plus équilibré entre les *mirabilia* de l'Ancien et du nouveau Testament. Le N.T. est cité au n°s 9-14, mais on fait recours à la Passion, au Corps et au Sang du Christ et à son second avènement dans les n°s 25-31. C'est un exorcisme essentiellement christologique, surtout si l'on regarde la doxologie finale.

Le candidat au baptême apparaît comme «nouveau signé» (prière [B2:1]) au n° 6, et comme «proche à la sainte illumination» au n° 24, sans qu'il y ait une vraie contradiction entre les deux. Par le n° 24 ce deuxième exorcisme pourrait indiquer une progression par rapport au premier, qui ne parlait pas encore de préparation à l'illumination. Avaient-ils autre fois été dits à des temps différents ces deux exorcismes? L'indice est assez faible, et nous ne pensons pas devoir insister sur la question.

[B2:4] III EXORCISME: ZER:
(NB: nous mettons tout au pluriel selon les MSS)

1 Seigneur Sabaoth, Dieu d'Israël,
2 qui guéris toute maladie et toute langueur: Mt 4, 23,
3 pose ton regard sur tes serviteurs: cf. Ps 24, 16,
4 scrute-les, éprouve-les, éloigne d'eux toute opération du diable,
5 menace les esprits impurs et chasse-les: cf. Mc 1, 25,
6 et purifie les œuvres de tes mains: cf. Ps 89, 17;
7 et faisant emploi de ton opération pénétrante,
hâte-toi d'écraser Satan sous leurs pieds: cf. Rom 16, 20;

([12]) BAR 181 (ANS 118) (CON 392): *Ἀπορκισμὸς B'*: Ὁ Θεὸς ὁ ἅγιος ὁ φοβερός...: peu de variantes; au pluriel comme l'exorcisme premier. POR 75v (JAC 131): *Ἀφορκισμὸς A'*: au pluriel comme BAR. BES 50v (STA 136): tout comme POR. EBE 83 (TRE I, 339): tout comme POR. *Sinaï 973*, 47 (DMTR 92): *Ἀπορκισμὸς B'*: au pluriel. *Sinaï 960*, 26 (DMTR cf. 194): titre comme POR; au singulier. *Sinaï 971* = DMTR cf. 252. *Vatopedi 324* = DMTR 373. *Grottaferrata G.b.VII*, 48 (PAS 131): tout comme BAR. *G.b.XIV*, 19: sans titre, au pluriel. Cf. GOAR 276; ROM 148; ZER 132; PAP 95; MER 336; GUI 35.

8 donne-leur la victoire sur lui
et sur ses esprits impurs: cf. Mt 10, 1; Mc 6, 7;
9 afin que, ayant trouvé la pitié auprès de toi,
ils deviennent dignes de tes mystères célestes et immortels,
10 et qu'ils te rendent gloire,
au Père et au Fils et au Saint-Esprit,
maintenant et toujours et dans les siècles des siècles[13].

Ce troisième exorcisme est en réalité une prière, dans laquelle on demande au Seigneur les mêmes résultats des deux premiers vrais exorcismes. Elle ne porte aucune indication sur le dégré de préparation du candidat et elle aurait pu être dite à n'importe quel moment du catéchuménat, étant donné surtout qu'elle n'est pas très longue . Les citations bibliques ne sont pas nombreuses, et en général, plus que de citations, il s'agit de demandes spontanées moulées sur une phraséologie biblique.

3°: [B3]: PRIÈRE DE PRÉPARATION IMMÉDIATE AU BAPTÊME.

Cette prière, importante par son contenu et par sa forme littéraire (elle commence avec la même solennelle invocation du nom de Yahveh — en grec: ὁ ὤν — que l'anaphore de Basile), ne porte plus ni titre ni rubrique dans l'Euchologe imprimé; elle semble une prière charnière entre les exorcismes et la renonciation à Satan qui suit, elle aussi sans titre. Nous avons appelé cette prière: [B3] et la renonciation: B4), car il s'agit de deux rites différents et séparés dans le temps.

Les euchologes manuscrits donnent à [B3] des titres et des rubriques semblables mais non identiques; quelquefois même de compréhension difficile, ce qui aura aidé à leur disparition progressive. Parmi les auteurs modernes MER l'appelle «quatrième exorcisme» et

[13] BAR 185 (ANS 119) (CON 394): *Ἀπορκισμὸς Γ'*: Κύριε Σαβαὼθ ὁ Θεὸς τοῦ Ἰσραήλ...: tout au pluriel comme les exorcismes 1 et 2. POR 77 (JAC 132): *Ἀφορκισμὸς Γ'*: au pluriel comme BAR. BES 51v (STA 137): tout comme POR. EBE 84 (TRE I, 341): tout comme POR. *Sinaï 973*, 48 (DMTR 92): *Ἀπορκισμὸς Γ'*: au pluriel. *Sinaï 960*, 27v (DMTR cf. 194): titre comme POR; au singulier. *Sinaï 971* = DMTR cf. 252. *Vatopedi 324* = DMTR 373. *Grottaferrata G.b. VII*, 48v (PAS 132): tout comme BAR. *G.b. XIV*, 20: sans titre, au pluriel. Cf. GOAR 276; ROM 149; ZER 133; PAP 96; MER 337; GUI 36.

GUI: «prière pour le candidat au baptême». Mais voici les manuscrits:[14]
Prière après le catéchuménat pour celui qui doit déjà être baptisé (POR, *Sinaï 960: Prière pour faire un catéchumène*, etc., cf. note):

[B3]: ZER:

1 O «Celui qui es» (*Yahveh*), Maître et Seigneur,
2 qui as fait l'homme à ton image et ressemblance: Gen 1, 26,
3 et qui lui as donné le pouvoir de la vie éternelle:
cf. Sag 2, 23,
4 et puis ne l'as pas méprisé
lorsqu'il est tombé par le péché,
5 mais qui as procuré le salut du monde
par l'incarnation de ton Christ;
6 Toi-même, après avoir racheté cette créature
de la servitude de l'ennemi,
7 accueille-la dans ton royaume céleste,
8 ouvre les yeux de sa conscience: cf. Lc 24, 45,
9 afin que resplendisse en elle
l'illumination de ton Évangile: cf, II Cor 4, 4;
10 unis à sa vie un ange de lumière
11 qui la délivre de tous les pièges de l'adversaire,
12 de la rencontre du malin, du démon de midi,
13 et des imaginations perverses,
MSS: (*Le prêtre*) *souffle trois fois sur le catéchumène et le signe sur*

[14] BAR 187 (ANS 120) (CON 394): *Εὐχὴ μετὰ τὸ ποιῆσαι κατηχούμενον πρὸς τὸν πρὸς ὥραν βαπτιζόμενον·* Ὁ ὢν Δέσποτα Κύριε ὁ ποιήσας τὸν ἄνθρωπον...: même texte de prière que ZER avec variantes minimes; au milieu de la prière se trouve la rubrique: *Καὶ ἐμφυσᾷ αὐτῷ Γ' καὶ σφραγίζει αὐτοῦ τὸ μέτωπον καὶ τὸ στόμα καὶ τὸ στῆθος καὶ λέγει·* Ἐξέλασον ἀπ' αὐτοῦ..., sans répéter cette phrase. Après la prière suit immédiatement B4). POR 77v (JAC 133): *Εὐχὴ εἰς τὸ ποιῆσαι...* etc., comme BAR; même rubrique que BAR au milieu de la prière; pas de répétitions; suivi aussi de B4). BES 52 (STA 138): tout comme BAR. EBE 84v (TRE I, 341): tout comme BAR. *Sinaï 973*, 48 (DMTR 92). *Sinaï 960*, 27v (DMTR cf. 194): tout comme POR. *Vatopedi 324* = DMTR 373: après les exorcismes: *Εἶτα τὴν εὐχήν·* Ὁ ὢν Δέσποτα. *Καὶ ὅταν ἔλθῃ ἐν τῷ τόπῳ ἐν ᾧ λέγει·* Ἀπὸ φαντάσματος πονηροῦ, *ἐμφυσᾷ...*; après la prière: B4); *Grottaferrata G.b.VII*, 49v (PAS 133): tout comme BAR. *G.b. XIV*, 20: *Εὐχὴ ἐπὶ τὸν πρὸς ὥραν βαπτιζόμενον·...*, καὶ ἐμφυσᾷ τρίτον καὶ σφραγίζει τρίτον τὸ μέτωπον...; suit B4). Cf. GOAR 276; ROM 150; ZER 133; PAP 96; MER 338; GUI 37.

le front, sur la bouche et sur la poitrine, et puis il dit: [ZER et imprimés: (*Le prêtre*) *souffle sur sa bouche, sur son front*, etc.]

14 Chasse de lui tout esprit mauvais et impur,
qui se cache et se tapit dans son cœur,
[Imprimés: *le nº 14 est dit trois fois*]
15 esprit d'erreur, esprit de méchanceté, esprit d'idolâtrie,
esprit de cupidité, esprit de mensonge,
esprit d'impureté inspiré par l'enseignement du diable;
16 et fais de lui une brebis spirituelle
du saint troupeau de ton Christ;
17 un membre honorable de ton Église,
18 un vase sanctifié,
19 un fils de lumière,
20 et un héritier de ton royaume: Jac 2, 5;
21 afin qu'ayant vecu selon tes commandements,
22 conservé intacte ton sceau,
23 et gardé sa robe immaculée,
24 il obtienne la béatitude des Saints [BAR: de tes élus]
dans ton royaume.
25 Par la grâce, la miséricorde et la philanthropie
de ton Fils unique avec lequel tu es béni
avec le très-saint, bon et vivifiant Esprit,
maintenant et toujours et dans les siècles des siècles.

*Après l'*Amen: B4)([15]).

Les cinq premiers numéros de la prière sont consacrés au thème général de l'économie divine de la création et du salut. Le nº 6 applique le salut au candidat au baptême, qui est présenté comme déjà sauvé par Dieu. Les nºs 7, 8 et 9 demandent des grâces spirituelles essentielles. Les nºs 10-13 sont consacrées à la lutte spirituelle du candidat, conduit par un ange bon qui devra l'aider à s'opposer à l'ange mauvais. Seulement les nºs 14-15 constituent un vrai exorcisme: Dieu seul peut agir sur un esprit mauvais, qui plus qu'une personne, dans ces nºs, semble être le mal que l'homme porte en soi et dans sa nature déchue et dont le diable profite. Le nº 16 retourne au thème déjà exprimé au nº 11 de la prière du début, [B2:1]: l'appartenance au troupeau du Christ; cette fois la prière n'est pas christologique, c'est pourquoi on parle du «troupeau du Christ» et non simplement «du troupeau de ton héritage» comme dans [B2:1]. Les nºs 17-20 énumèrent ce que le futur baptisé va devenir. Au nº 20 se rattachent les derniers nºs de la prière: l'obtention de la béatitude finale.

([15]) B4) n'est que la réduction à rite privé du rite solennel communautaire présidé par le patriarche le Vendredi Saint: B4[II]), cf. OCP 48 (1982) 292 et GOAR 279. Dans le prochain article nous commencerons par ce rite communautaire qui explique par lui-même le rite abrégé de B4). BAR BES et les autres mss possèdent soit B4[II]) que B4).

Une question sur le «sceau» (σφραγίς) du nº 22. A-t-on déjà en vue la dernière onction post-baptismale ou s'agit-il simplement du premier signe de croix reçu lors de la récitation de [B2:1]? Nous optons pour cette seconde solution, vu que l'onction post-baptismale est relativement récente et qu'elle ne semble pas avoir influence les rites précédents, même pas celui de l'onction pré-baptismale, dont elle semble être un doublet introduit pour obtempérer au canon 48 de Laodicée (ZER 128), mais postérieur aux rites de catéchuménat et de baptême.

On remarquera que dans les mss, cette prière [B3], de même que [B2: 1], est dite au singulier sur chaque candidat en particulier, par opposition aux exorcismes [B2: 2] [B2: 3] [B2: 4].

Témoignage de Syméon de Thessalonique.

Dans le ch. 62 de son *De sacramentis*([16]), Syméon nous offre un commentaire sur B2) et B3), dont il fait un seul rite, appelant [B3] «la cinquième prière»; non seulement les exorcismes, mais aussi les «autres prières» [B2:1] et [B3]), doivent être dites plusieurs fois (cf. note 8).

Selon Syméon, le catéchumène, accompagné d'un parrain digne (et son insistance sur ce point nous fait douter que certains parrains étaient déjà ce qu'ils sont de nos jours), se présente devant le prêtre qui lui souffle sur le visage comme Dieu l'a fait sur Adam et qui le signe et lui impose la main de même que la main de Dieu a agi sur Adam par la force de l'Esprit. Que le candidat soit nu et qu'il regarde vers l'Orient, cela aussi a pour Syméon un rapport avec l'acte créateur de Dieu, qui créa l'homme dépouillé des passions et tendant vers la lumière et vers l'emplacement du paradis primordial. D'autre part, la nudité et la honte qui l'accompagne, nous rappellent le péché d'Adam, selon Syméon.

([16]) PG 231A-217C; APA 84-85.

Il est marqué sur le front pour que le créateur de l'intelligence soit glorifié et pour mettre en fuite l'erreur; sur la bouche pour sanctifier la parole en vue de la vérité; sur la poitrine, car ce sont les purs de coeur qui verront Dieu. Mais il est marqué avec le signe de la Croix, signe de la victoire du Christ qui met en fuite les démons.

La prière [B2:1] est selon Syméon adressée à la Trinité.

La «cinquième prière» ou [B3] est la plus nécessaire, car par elle le candidat est présenté à Dieu. Syméon insiste sur le dernier exorcisme contenu dans cette prière, vu les ruses du diable pour ne pas abandonner l'âme du candidat au baptême.

CONCLUSIONS SUR LE SECOND CATÉCHUMÉNAT

Nous avons déjà anticipé l'hypothèse que ce catéchuménat qui au Xe siècle ne durait que quatre semaines, aurait pu être le seul ancien catéchuménat, bien plus long et exigeant, lorsque n'existait pas encore la tradition de porter à l'église les enfants au 8e et 40e jour après la naissance.

Il est possible que B2) ait été alors le vrai premier catéchuménat, tandis que B3) n'en était que le «second»: un certain parallélisme entre B2) et B3) pourrait confirmer cette vague hypothèse. Mais si cela en a été le cas, il faut sans doute remonter avant le VIIIe siècle, puisque BAR connaît déjà le «premier catéchuménat» du 8e et du 40e jour après la naissance.

Il reste le fait que B2) et B3) semblent être jusqu'au XIIIe siècle des rites différents qui ne se suivaient pas immédiatement.

Piazza della Pilotta, 4
I — 00187 Roma

Miguel ARRANZ, S.J.*

* Ayant fait tout dernièrement la connaissance du R. P. Marceliano Arranz Rodrigo O.S.A., auteur d'une trentaine de travaux sur des thèmes philosophiques, sociologiques et politiques, signés tout simplement M. ARRANZ même à la fin des articles, je tiens à assurer mes bénévoles lecteurs de n'avoir moi-même jamais écrit sur de tels sujets. Pour éviter dans l'avenir toute possible confusion, nous nous sommes mis d'accord pour compléter en quelque manière nos respectives signatures, dans la mésure du possible même en abrégé: il marquera ses œuvres par M. ARRANZ RODRIGO et moi-même par MIGUEL ARRANZ ou encore MIG. ARRANZ. Lorsque cette distinction ne sera pas possible, par exemple dans les bibliographies, nous prions nos lecteurs de bien vouloir nous en excuser.

OCP 50 (1984) 65-93 + 4 tavv.

I giorni della creazione nel «Genesi Cotton»*

a) *Le sette immagini corrispondenti ai giorni*

Nel novero delle più antiche illustrazioni della Bibbia, un posto di particolare rilievo spetta alle miniature che raffigurano i giorni della Creazione nel *Genesi Cotton*, celebre quanto devastato manoscritto greco[1], redatto ad Alessandria d'Egitto fra il V e il VI secolo-

* *Abbreviazioni dei titoli più frequentemente citati*

COURCELLE = P. COURCELLE, s. v. *Psyche*, in RAC 8 (Stuttgart 1972) 29-65.
D'ALVERNY = M.-TH. D'ALVERNY, *Les anges et les jours, Cahiers archéologiques* 9 (1957) 271-300.
DANIÈLOU, *La teologia* = J. DANIÈLOU, *La teologia del giudeo-cristianesimo*, Bologna 1974 [tr. it. aggiornata da: *Théologie du Judéo-Christianisme = Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée* 1, Tournai 1958].
GARRUCCI = R. GARRUCCI, *Storia dell'arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa* 3, Prato 1876.
HANFMANN = H. HANFMANN, *The Season Sarcophagus in the Dumbarton Oaks Collection* 1-2, Cambridge Mass 1951.
KESSLER, *Hic homo* = H. KESSLER, *Hic homo formatur: the Genesis Frontispieces of the Carolingian Bibles, The Art Bulletin* 53 (1971) 147-160.
KLAUSER = TH. KLAUSER, s. v. *Engel X (in der Kunst)*, in RAC 5 (Stuttgart 1962) 258-322.
LETHABY = W. R. LETHABY, *The Painted Book of Genesis in the British Museum, The Archaeological Journal* 69 (1912) 88-111.
SIMONETTI, *La letteratura* = M. SIMONETTI, *La letteratura cristiana antica greca e latina*, Firenze 1969.
TIKKANEN, *Le rappresentazioni* = J. J. TIKKANEN, *Le rappresentazioni della Genesi in San Marco a Venezia e loro relazione con la Bibbia Cottoniana, Archivio storico dell'arte* 1 (1888) 212-223; 257-267; 348-363.
WEITZMANN, *Observations* = K. WEITZMANN, *Observations on the Cotton Genesis Fragments*, in *Studies in Honour of A. M. Friend* jr., Princeton 1955, 112-131.

(1) Il codice prende nome da Sir Robert Cotton, il bibliofilo inglese della cui collezione faceva un tempo parte. Sulla sua storia ci informa una nota apposta dal bibliotecario del baronetto, Richard James, su un foglio inserito

lo(2), ma, con ogni probabilità, dipendente da cicli illustrati anteriori, ugualmente eseguiti nella capitale egiziana non più tardi del IV secolo(3).

Delle immagini relative al primo capitolo del Genesi rimane oggi solo qualche frammento pressocché illeggibile(4). L'eccezionale iconografia è, però, fortunatamente sopravvissuta grazie a due testimonianze seriori: la copia della miniatura raffigurante il terzo giorno, realizzata nel 1622 da Daniel Rabel per l'erudito francese Peiresc

nel manoscritto, da cui si apprende che esso giunse in Inghilterra per mano di due monaci greci, dai quali fu donato ad Enrico VIII. Elisabetta I lo cedette, quindi, al suo insegnante di greco John Fortescue, il quale lo trasmise poi al Cotton. Nel 1731 il libro fu vittima di un incendio, cui scamparono complessivamente 151 frammenti, attualmente raccolti nel cod. *Cotton Otho B VI* della British Library, v. E. M. THOMPSON, *Catalogue of Ancient Manuscripts in the British Museum* 1, *Greek*, London 1881, 20.

(2) La pertinenza del codice al problematico ambito alessandrino è accolta dalla quasi totalità degli studiosi, v. soprattutto M. BONICATTI, *Ancora sui problemi alessandrini a proposito delle miniature cottoniane e della pittura*, in *Studi di storia dell'arte sulla tarda antichità e sull'alto medioevo*, Roma 1963, 146-161 (con ampia bibliografia); mettono in dubbio la provenienza egiziana D. DIRINGER, *The Illuminated Book. Its History and Production*, New York 1958, 66 e G. BONNER, *The Cotton Genesis, The British Museum Quarterly* 26 (1962-1963) 23. Non rientrando la datazione del *Genesi Cotton* fra gli scopi del presente lavoro, si è preferito sostenere la più cauta collocazione tra il V e il VI secolo, cui si attengono anche BONICATTI, *op. cit.*, 157 e CH. DELVOYE, *L'art byzantin*, Bellegard 1967, 100. Il codice è stato assegnato per la prima volta al V secolo da LETHABY, 105; la datazione al VI spetta, invece, principalmente a WEITZMANN, *Observations*, 126-127.

(3) V. WEITZMANN, *Observations*, 128-129; DELVOYE, *L'art byzantin*, Bellegard 1967, 111; V. LAZAREV, *Storia della pittura bizantina*, Torino 1967, 41. L'ipotesi, a mio avviso insostenibile, che il codice dipenda da un prototipo giudaico è stata avanzata in seguito dallo stesso K. WEITZMANN, *Zur Frage des Einfluss jüdischer Bilderquellen auf die Illustration des Altes Testament*, in *Mullus. Festschrift Th. Klauser = Jahrbuch für Antike und Christentum* 7, Stuttgart 1964, 410. Una simile possibilità mi pare chiaramente esclusa dalle evidenti connotazioni cristiane di miniature quali appunto quelle che si tenterà qui di esaminare. E si tratta, come vedremo, di elementi talmente connaturati con la struttura stessa delle immagini, da inficiare la facile obiezione che siano stati aggiunti in seguito, con la quale sembra risolvere il problema il KESSLER, *Hic Homo*, 84.

(4) I lacerti sopravvissuti sono due, corrispondenti ai fogli 1r e 1v e riguardanti, rispettivamente, il terzo ed il quarto giorno della Creazione, v. LETHABY, 92; WEITZMANN, *Observations*, 119 e fig. 4.

(fig. 3)(5), e la duecentesca decorazione musiva di una cupoletta nell'atrio di S. Marco a Venezia (fig. 1-2), acutamente collegata al *Genesi Cotton*, sulla scorta della riproduzione seicentesca, dal Tikkanen(6).

Esaminando i pannelli compresi nei due registri superiori della calotta marciana(7), nei quali è appunto rappresentato il primo racconto della Creazione, si rileva immediatamente la presenza di un elemento non contemplato dal testo, cui è attribuita la funzione di filo conduttore. Accanto al Creatore e alle creature da Lui chiamate giorno per giorno all'esistenza compare, infatti, un crescente stuolo di figure alate e biancovestite, la cui regolare progressione numerica da uno a sette si propone quale equivalente visivo dello scorrere del tempo entro la settimana primordiale(8).

(5) La copia, insieme ad un'altra raffigurante *la Promessa di Dio ad Abramo*, fu scoperta da GARRUCCI, 44 e tv. 125, nel ms. Paris, Bibl. Nat., *fondo fr.* 9530, fol. 32. L'attribuzione al Rabel e la data di esecuzione si deducono da una lettera inviata dal Peiresc a W. Camden il 14 gennaio 1622, nella quale l'erudito afferma di aver ordinato alcune riproduzioni al pittore e di voler commissionare allo stampatore J. de Bie il fac-simile completo, che non fu mai realizzato; v. H. OMONT, *Les plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale du IVe au XIVe siècle*, Paris 1929², I-VI.

(6) TIKKANEN, *Le rappresentazioni*, 212-223; 257-267; 348-363, v. in particolare 352-358. Lo studioso, tuttavia, esclude la possibilità di una derivazione diretta dei mosaici dalle miniature cottoniane, prospettando l'intervento di un modello intermedio, v. ID., *Die Genesismosaiken von San Marco in Venedig und ihr Verhältnis zu den Miniaturen der Cottonbibel nebst einer Untersuchung über den Ursprung der mittelalterlichen Genesisdarstellung besonders in der byzantinischen und italienischen Kunst, Acta societatis scientiarum fennicae* 17 (1889) 116. L'eventualità, secondo me meno probabile, che i musivarî veneziani abbiano utilizzato proprio il *Genesi Cotton* è stata sostenuta da K. WEITZMANN, *The Mosaics of San Marco and the Cotton Genesis*, in *Venezia e l'Europa. Atti del XVIII Congresso internazionale di storia dell'arte*, Venezia 1955, 152, e da E. KITZINGER, *The Role of Miniature Painting in Mural Decoration*, in *The Place of Book Illumination in Byzantine Art*, Princeton 1975, 100-106.

(7) La più convincente datazione di questi mosaici spetta ad O. DEMUS, *Die Mosaiken von San Marco in Venedig 1100-1300*, Baden bei Wien 1935, 42; il quale ha assunto come *post quem* il completamento dell'atrio, avvenuto al principio del Duecento, e come *ante quem* il 1218, anno della celebre lettera con la quale Onorio III richiedeva al cantiere di S. Marco di inviare a Roma delle maestranze per la decorazione musiva delle basiliche vaticana ed ostiense.

(8) Prima che intervenisse la decisiva testimonianza dei mosaici marciani,

L'inserto, di fatto, non altera la narrazione, anzi, ne agevola la lettura, giungendo persino a riprodurre quella cadenza studiatamente monotona che del primo capitolo biblico è il principale espediente poetico. Tuttavia, una modifica è intervenuta ugualmente, perché l'attenzione dell'osservatore, anziché sullo snodarsi narrativo degli eventi, è spinta a concentrarsi sulla costante figurativa costituita dal Creatore e dalla sua scorta alata.

Ad alimentare il sospetto che tale scelta iconografica non sia riducibile alla brillante soluzione di un problema compositivo, interviene un primo indizio che si ricava dalla riproduzione seicentesca, senza dubbio più fedele dei mosaici marciani all'originale perduto. Le delicate parvenze che si affiancano quasi danzando al protagonista, non solo volgono il capo verso di lui, ma ne ripetono e prolungano il gesto situandosi in posizione intermedia tra il Creatore e le sue creature. D'altronde, l'ipotesi che la presenza dei sette misteriosi personaggi sia finalizzata all'utilizzazione delle miniature come commentario per immagini del testo(9), acquista ulteriore consistenza se si considera l'iconografia dell'immagine divina, con la quale essi intrattengono un così diretto rapporto. Rappresentando, per la prima volta nella storia dell'arte cristiana, il Creatore come il Verbo di Dio, che riveste le sembianze allusive alla sua futura Incarnazione, gli ideatori del ciclo miniato intendevano, evidentemente, fornire al lettore un'interpretazione basata sul prologo del quarto Vangelo (*Gv* 1,1-3), ribadendo, inoltre, la nozione del Figlio come immagine visibile del Padre (*Gv* 14, 9-10)(10).

Il primo tentativo di decifrare il significato delle sette immagini corrispondenti ai giorni alla luce del loro legame con il Verbo, spetta alla D'Alverny, autrice dell'unico saggio interamente dedicato all'argomento(11). Utilizzando come chiave di lettura alcuni brani del *De Genesi ad litteram* e del *De Civitate Dei* di Sant'Agostino, la studiosa ha individuato nelle singolari figure del *Genesi Cotton* gli angeli chiamati all'esistenza con il «Fiat lux» (Gen 1,3), per assistere alla formazione del mondo sensibile, scandendone la simbolica cronologia con la contemplazione alternativamente rivolta alle creature (la «sera» del racconto biblico) e al Verbo creatore (la «mattina»)(12). Infatti «... ipsi sunt illa lux, quae diei nomen accepit...»(13).

Quanto alla difficoltà di supporre una diretta filiazione del substrato teologico delle nostre miniature dagli scritti dell'Ipponate, per i quali non è dimostrata la diffusione in ambito alessandrino, la D'Alverny ha proposto di sormontarla ipotizzando che l'insigne Padre latino e gli oscuri miniatori abbiano entrambi attinto ad un'unica fonte, probabilmente da ricercarsi nella concezione dei sette angeli primi-creati elaborata da Clemente Alessandrino(14).

Tuttavia, dopo un notevole successo iniziale(15), la teoria degli angeli-giorni ha cominciato a perdere credito sulla base di argomentazioni iconografiche del tutto trascurate dalla storica francese, cui gli studiosi più recenti attribuiscono, invece, un peso decisivo.

Com'è noto, la tendenza critica più diffusa assegna un percorso assolutamente lineare all'evoluzione iconografica dell'immagine angelica che, inizialmente aptera, intorno alla metà del IV secolo ricevette le caratteristiche ali e contemporaneamente cominciò a stabilizzarsi entro una formulazione passibile di limitatissime varianti. La quale, innanzitutto, prevedeva che l'abbigliamento si componesse di una tunica manicata, tassativamente coperta dal pallio o da altro mantello, e che l'acconciatura consistesse di norma in una chioma ricciuta, facoltativamente ornata dal diadema(16).

il significato delle tre figure presenti nella copia seicentesca era stato frainteso, intendendole alcuni come gli angeli apparsi ad Abramo presso Mamre (GARRUCCI, 47) altri come i cherubini posti da Dio a guardia dell'Eden (H. OMONT, *Les plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale du IVe au XIVe siècle*, Paris 1929², V). La coincidenza con i tre giorni trascorsi venne individuata dal LETHABY, 93-94; il TIKKANEN (*Le rappresentazioni*, 260) aveva invece inspiegabilmente separato il soggetto della riproduzione parigina da quello del corrispondente pannello musivo, interpretando entrambi erroneamente.

(9) *Cf.* A. GRABAR, *Christian Iconography. A Study on its Origins*, Princeton 1968, 88-89.

(10) *v.* anche ORIG., *In Hex. Hom* I 13 = PG 12, 156c-157a.

(11) D'ALVERNY, 271-300.

(12) AUG., *De Gen. ad litt.* I 5-17 = CSEL 28,1, p. 9,17-26,19 e soprattutto *ivi*, II 8 = CSEL 28,1, p. 43, 9-45,19.

(13) AUG., *De civ. Dei* XI 9 = CSEL 40,1, p. 524,21-24.

(14) CLEM. ALEX., *Ecl. proph.* LV, 4-7 = GCS 3, p. 153, 12-24.

(15) La tesi della D'Alverny è stata sostenuta, tra gli altri, da M. TATIC DJURIC, *Das Bild der Engel*, Recklinghausen 1962, 33-34 e da H. SCHADE, *Das Paradies und die Imago Dei, Probleme der Kunstwissenschaft* 2 (1966) 86.

(16) Sull'iconografia degli angeli le trattazioni più esaurienti sono quelle di J. LECLERQ, s. v. *Anges*, in *DACL* 1,2 (Paris 1907) 2080-2161 e del KLAUSER, 258-322.

Esaminando la copia del Rabel, si vede bene come le lievissime doppie tuniche e i pesanti serti fogliacei che qualificano le figure del *Genesi Cotton* impediscano il loro inquadramento entro questo schema. Che però ne derivi un'automatica riduzione a personificazioni dei giorni *tout-court*, prive di qualsiasi significato che trascenda la pura valenza decorativa, mi sembra assai discutibile(17). Anche a voler prescindere dal singolare coinvolgimento dei nostri personaggi nell'azione creatrice, resterebbe comunque da chiarire come mai a tipologie di desunzione pagana, quali appunto le rappresentazioni temporali, sia stato affidato un ruolo così importante in un contesto nel quale qualsiasi interferenza antropomorfa con la divinità poteva rivelarsi estremamente pericolosa per l'interpretazione ortodossa del testo(18).

D'altra parte, se è vero che le controverse entità soffrirebbero di un indubbio isolamento se inserite nel novero delle raffigurazioni angeliche, la loro solitudine non sembra molto alleviata dalla compagnia delle allegorie del tempo, fra le quali manca una formulazione iconografica della settimana, tale da costituire un diretto precedente. Né questa funzione può essere devoluta alle Ore-Stagioni perché, pur essendo deputate a rappresentare lassi di tempo molto flessibili, non hanno, che io sappia, mai raffigurato i giorni(19).

Posta in questi termini, la questione non poteva che risolversi in un circolo vizioso; né a romperlo è servito il tentativo di mediazione del Grabar, che ha interpretato le sette immagini come le idee personificate dell'opera compiuta ogni giorno da Dio(20). Per quanto

(17) L'opinione, già espressa dal LETHABY, 92, è stata energicamente ribadita dal KLAUSER, 314; similmente H. KESSLER, *Hic homo* 155, nota 41. Anche il Weitzmann, che per primo aveva prospettato l'identificazione delle nostre figure con gli angeli, ha recentemente aderito alla tesi dei giorni personificati, cf. WEITZMANN, *Observations* 127 e, al contrario, ID., *The Study of Byzantine Book Illumination. Past, Present and Future*, in *The Place of Book Illumination in Byzantine Art*, Princeton 1975, 432.

(18) Occorre considerare, tra l'altro, che i cristiani si scagliarono a più riprese contro la divinizzazione dei giorni della settimana, v. A. DE WITTE, *Les divinités des sept jours de la semaine, Gazette archéologique* 3 (1877) 54.

(19) *Cf.* lo studio di HANFMANN, che, a tutt'oggi, costituisce la più ampia disanima in merito all'iconografia delle Ore.

(20) A. GRABAR, *Christian Iconography. A Study on its Origins*, Princeton 1968, 89.

ingegnosa, infatti, questa soluzione rimane al livello di semplice congettura, mancando di precisi supporti tanto iconografici che testuali.

È chiaro, a questo punto, che per dipanare le intricate fila del problema occorre, innanzitutto, correggere le principali deformazioni da cui è stato affetto il dibattito critico, prima fra tutte la sorprendente reticenza a saldare i due possibili livelli d'indagine, esaminando le enigmatiche figure e sotto il profilo delle loro eventuali ascendenze teologiche e sotto quello della loro genealogia iconografica. E poiché, data l'eccezionalità delle nostre immagini, difficilmente si potrebbero conseguire risultati apprezzabili prendendo le mosse dalla ricerca dei precedenti figurativi, conviene subordinare tale indagine all'individuazione dell'esegesi dell'*Hexaemeron* utilizzata dai miniatori, circoscrivendo il campo da esplorare al *milieu* cui le miniature appartengono, quello alessandrino.

b) *Il tempo della Creazione nel pensiero dei Padri alessandrini*

Particolarmente significativo, ai fini del presente lavoro, è l'interesse accordato alla Creazione dai primi teologi cristiani di Alessandria, interesse essenzialmente indotto dalla necessità di misurarsi con i commentarî, già molto elaborati e spesso sistematici, prodotti in seno alle due componenti religiose avversarie: la più fiorente colonia ebraica della Diaspora e il nucleo propulsore del movimento noto come Gnosi(21). Al di là dell'ovvia esigenza di differenziarsene, onde affermare la propria specificità dottrinale, gli esponenti della Grande Chiesa subirono, tuttavia, in misura notevole l'influsso di queste speculazioni, sia sul piano dell'assimilazione di categorie interpretative, sia su quello dell'adesione ad un atteggiamento che, in *nuce* nel Giudaismo, era stato esasperato dall'*entourage* di Basilide e Valentino. Alludo alla tendenza verso una forma di insegnamento superiore(22),

(21) Sulle interpretazioni giudaiche della Creazione v., in generale, G. LINDESKOG, *Studien zum Neutestamentlichen Schöpfungsgedanken*, Uppsala 1952, 85-159; sui miti gnostici delle origini v. il sintetico compendio di J. DORESSE, *La Gnosi*, in *Gnosticismo e Manicheismo = Storia delle religioni* a cura di H. Ch. Puech 8 (tr. it.), Bari 1977, 23-31.

(22) Sulle matrici e sulle conseguenze di questo atteggiamento nell'ambito della cristianità alessandrina v., tra gli altri, M. SIMONETTI, *La letteratura*, 103.

volto all'intelligenza delle realtà preesistenti ed escatologiche, per il quale i primi capitoli del *Genesi* costituivano uno dei terreni d'indagine prediletti.

Non meraviglia, dunque, che Clemente, il prototeologo alessandrino, abbia trattato dell'*Hexaemeron* nei suoi scritti di carattere più esoterico, dedicati ad un *élite* culturale al riparo dal rischio di fraintenderne il contenuto; ed è sua l'affermazione che τὸ μυστήριον τῆς κτίσεως costituisce il principale oggetto della conoscenza superiore (γνῶσις) dopo Dio(23). Né meno selezionato doveva essere il pubblico cui si rivolgeva il perduto *Commento al Genesi* di Origene, senza dubbio sede di elucubrazioni assai più ardite di quelle che sostanziano le omonime Omelie(24).

La ricerca e la decifrazione dei simboli celati nei risvolti del racconto biblico continuarono ad essere coltivate, seppur con maggiore cautela, anche dagli scrittori seguenti, secondo un'impostazione esegetica che, come vedremo, si riflette nella complessa versione figurativa offerta dal *Genesi Cotton*. La quale, significativamente, privilegia proprio uno degli aspetti intorno a cui ci si era maggiormente interrogati: il tempo della Creazione.

Il carattere simbolico della settimana primordiale era già stato rilevato dai teologi giudaici. Aristobulo prospettava l'equivalenza del primo giorno con il settimo, identificando quest'ultimo con la «genesi della luce» e, conseguentemente, con la Sapienza, di cui la luce è figura. La nozione del giorno-Sapienza è finalizzata all'esaltazione del Sabato, preannunciato dal riposo divino, ma il chiudersi circolarmente della settimana originaria vale anche, e soprattutto, ad elevare la Creazione al di sopra delle misure temporali(25).

Il concetto venne ampliato da Filone nel *De opificio mundi*, in base all'interpretazione dei sette giorni non come limite cronologico

(23) CLEM. ALEX., *Strom.* III 102,2 = GCS 2, p. 243,10. Se Clemente scrisse, in effetti, il *Commento al Genesi* cui egli stesso accenna in *Strom.* VI 168,4 = GCS 2, p. 518,27-29, non lo sappiamo. Certamente trattò dell'*Hexaemeron*, anche se in forma non sistematica, all'inizio delle *Hypotiposeis* pervenuteci frammentarie, v. A. MÉNAT, *Étude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*, Paris 1966, 443.

(24) Il *Commento* constava di dodici libri dedicati ai primi tre capitoli del *Genesi*, dei quali possediamo soltanto pochi stralci, v. SIMONETTI, *La letteratura*, 125.

(25) Aristobulus, in EUS., *Praep. ev.* XIII 12 = PG 21,1101b-d.

imposto alla divinità, bensì come τάξις necessaria, in quanto senza ordine non c'è bellezza. La prova che il Signore creò tutto contemporaneamente sarebbe, inoltre, adombrata da una particolarità lessicale del testo: l'adozione del cardinale «uno» anziché dell'ordinale «primo» per qualificare il giorno che apre la serie. Il quale viene, così, ad essere separato dagli altri a significare che in esso sono state chiamate all'esistenza le idee archetipe, fungenti da modello dell'universo sensibile(26).

In tal modo, il giorno uno, che è anche sestuplo in quanto comprende ed annulla in sé la settimana primigenia, arriva a coincidere con il Verbo divino, la cui perfezione è l'unico ricettacolo adatto a contenere il mondo intellegibile. La Creazione, dunque, risolvendosi nel giorno-Logos, in cui — continua Filone — l'Onnipotente ha fatto il cielo e la terra, ossia la totalità del reale, si dimostra avvenuta fuori dal tempo ed è una come è uno Dio(27).

Nella loro struttura essenziale, i due temi basilari dell'esegesi giudaica, il carattere monadico della Creazione e la glorificazione del riposo sabbatico, vennero presi in prestito dalla Grande Chiesa, che introdusse, però, una sostanziale modifica, sostituendo al sette, numero-chiave dell'Antico Testamento, l'otto, destinato a divenire il cardine della aritmologia cristiana in questa fase più antica(28).

Scrive Clemente commentando il terzo comandamento:

> «... il settimo giorno è detto quiete, astinenza dal male, in quanto prepara il giorno primordiale che è davvero il nostro riposo e che è

(26) PHIL. ALEX., *De op. mundi* 13-15 = COLSON 1 (1962³) 12-14. La traduzione dei Settanta riporta, infatti, conformemente all'ebraico *johm ehad*.

(27) PHIL. ALEX., *De op. mundi* 24; 31; 36 = COLSON 1 (1962³) 20, 24,26-27; ID., *Leg. alleg.* I,19-21 = COLSON 1 (1962³) 156-158. È interessante rilevare che Filone, distinguendo i due racconti della Creazione, vede nel primo il riferimento alla sfera degli intelligibili e nel secondo il riferimento a quella delle realtà sensibili, che egli interpreta in senso antropologico, v. R. ARNALDEZ, *De opificio mundi* = *Les œuvres de Philon d'Alexandrie* 1, Paris 1961, 136-138; v. anche C. KRAUS REGGIANI, *Filone Alessandrino. De opificio mundi. De Abrahamo. De Josepho*, Roma 1979, 29-30.

(28) v. A. QUACQUARELLI, *L'ogdoade patristica e i suoi riflessi nella liturgia e nei monumenti* = *Quaderni di Vetera christianorum* 7, Bari 1973, specialmente 25-28. Il numero otto occupa un posto eminente nei miti gnostici della Creazione. Valga per tutti l'esempio del Pleroma valentiniano completamente generato, attraverso somme successive, dall'ogdoade, perfetta in quanto duplicazione della tetrade pitagorica; cf. QUACQUARELLI, *op. cit.*, 26; DANIÉLOU, *La teologia*, 176-178.

anche la prima creazione della luce, nella quale tutto si può vedere e comprendere. Da questo giorno la prima sapienza e la gnosi ci illuminano; luce vera, senza ombre, che lo Spirito di Dio ha diviso prima di ogni divisione...»(29).

Questo «giorno primordiale», cui il sabato si rivela semplicemente propedeutico, è dunque il primo, consacrato dalla creazione della luce alla quale è assimilato, ma è anche l'ottavo, come si deduce dal fatto che segue immediatamente il settimo. In un altro passo degli *Stromata*, inoltre, l'Alessandrino, instaurando un collegamento fra i sette giorni e i sette cieli, antepone loro l'ottavo giorno, situandolo similmente al di sopra della sfera del riposo(30). Se ne desume che il cerchio della settimana originaria si è, per così dire, allargato e che il compito di aprirne e chiuderne la serie è stato sottratto al giorno uno e sestuplo per essere trasferito al giorno uno e settuplo, cioè all'ottavo.

Quale sia il fine di tale operazione interpretativa, il brano sopra citato lo lascia intendere facilmente. La prima, trasparente allusione è alla κυριακή, il giorno del Signore, cui già lo pseudo-Barnaba si riferiva, mettendo in bocca al Cristo le seguenti parole rivolte ai giudei:

> «'Non mi piacciono i vostri sabati, ma quello che ho fatto io e nel quale, mettendo fine all'universo, inaugurerò un mondo nuovo'. È perciò che celebriamo con letizia l'ottavo giorno, nel quale Cristo è risorto»(31).

Figura della vita eterna, l'ottavo giorno immette nel contesto veterotestamentario della Creazione l'annuncio dell'era della Salvezza. E, come spiega Basilio, nelle Scritture è detto «uno» in quanto rapportabile all'eternità ed ottavo perché non partecipa della successione né della delimitazione, essendo l'εἰκὼν αἰῶνος, che sorpassa le misure cronologiche per proiettarsi nel «secolo futuro»(32).

(29) «ἡ ἑβδόμη τοίνυν ἡμέρα ἀνάπαυσις κηρύσσεται, ἀποχὴ κακῶν, ἑτοιμάζουσα τὴν ἀρχέγονον ἡμέραν, τὴν τῷ ὄντι ἀνάπαυσιν ἡμῶν· ἥ δὴ καὶ πρῶτην τῷ ὄντι φωτὸς γένεσιν, ἐν ῷ τὰ πάντα συνθεωρεῖται, καὶ πὰντα κληρονομεῖται. Ἐκ ταύτης τῆς ἡμέρας ἡ πρώτη σοφία καὶ ἡ γνῶσις ἡμᾶς ἐλλάμπεται· τὸ γὰρ φῶς τῆς ἀληθείας φῶς ἀληθὲς, ἄσκιον, ἀμερῶς μεριζόμενον Πνεῦμα Κυρὶου εἰς τοὺς διὰ πίστεος ἡγιασμένους». *Strom.* VI 16 = PG 9,364a-b. Si noti l'assonanza con la concezione aristobulea del giorno-Sapienza.

(30) *Strom.* V 14 = PG 9,161b.

(31) BARN. XV 8, citato da J. DANIÉLOU, *La typologie biblique traditionnelle dans la liturgie du Moyen-Age*, in *La Bibbia nell'Alto Medioevo. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto 1962, 154. La lettera dello ps. Barnaba è generalmente ascritta ad Alessandria, v. SIMONETTI, *La letteratura*, 102.

Ora, io credo che nelle miniature del *Genesi Cotton* sia riflessa, seppur in una declinazione — come vedremo — lievemente diversa, questa esegesi eminentemente cristiana della settimana primordiale; ipotesi apparentemente contraddetta dal fatto che le immagini corrispondenti ai giorni sono solo sette. Per comprendere in che cosa consista il riferimento all'ogdoade, occorre esaminare il secondo indizio presente nel passo clementino che ho accantonato per aprire questa necessaria parentesi.

Già il Daniélou aveva intravisto la possibilità che l'equazione giorno primordiale-κυριακὴ fosse funzionale all'identificazione del primo ed ottavo con il Verbo stesso(33). Possibilità che diviene una certezza se si considera un altro testo di Clemente:

> «'Il giorno in cui Dio creò (*Gen.* 2,4)', cioè in lui e per mezzo di lui ha fatto tutte le cose, 'lui senza il quale nulla è stato fatto', si riferisce all'opera del Figlio, del quale Davide dice: 'Questo è il giorno che ha fatto il Signore, esultiamo e rallegriamoci in esso. (*Sal.* 117 [118], 24)' (...) Infatti, giorno designa il Verbo che illumina ciò che è nascosto e per mezzo del quale ogni creatura è pervenuta alla luce e all'esistenza»(34).

Poiché si tratta di un'interpretazione di *Gen.* 2,4 — versetto che ricapitola l'*Hexaemeron* e nel quale l'allusione al «giorno in cui Dio creò il cielo e la terra» è ritenuta da tutti gli esegeti come riassunti-

(32) BAS. CAES., *In Hex Hom* II 17 = PG 29,49b-51a; cf. anche GREG. NYSS., *In sex. ps. de octava* = PG 44,608d-609d, 612a; THEOPH. ALEX., *Edictum. Cum s. theoph. in die dom. inst.* = PG 65,33b; CYR. ALEX., *De ador. et cultu in spir. et ver.* XVII = PG 68, 1109a-b.

(33) DANIÉLOU, *La teologia*, 285.

(34) «τὸ δὲ "ᾗ ἡμέρᾳ ἐποίησε ὁ θεὸς" τουτέστιν ἐν ᾗ καὶ δι'ἧς τὰ πάντα ἐποίεσεν, "ἧς καὶ χωρὶς ἐγένετο οὐδὲ ἐν" τὴν δὶ Ὑιοῦ ἐνέργειαν δηλοῖ· ὅν φησιν ὁ Δαβιδ· "Αὔτη ἡ ἡμέρα ἥν ἐποίησεν ὁ κύριος· εὐφρανθῶμεν καὶ ἀγαλλιαθῶμεν ἐν αὐτῇ." τουτέστι, κατὰ τὴν δι' αὐτοῦ γνῶσιν παραδιδομένην, την θείαν ἐστίασιν ἐνωχηθῶμεν. Ἡμέρα γαρ εἴρηται, ὁ φωτίζων τὰ ἐπικεκρυμμένα Λόγος καὶ δι' οὗ εἰς φῶς καὶ γένεσιν ἔκαστον τῶν κτιμάστων παρῆλθεν·» *Strom.* VI, 16 = PG 9,376b-377a. L'equazione giorno-Verbo rimonta agli apologisti, v. DANIÉLOU, *La teologia*, 281-284.

va dell'intera settimana(35) — non v'è dubbio che Clemente si riferisca all'ἡμέρα μία καὶ ὀγδόη.

Né questo è l'unico caso in cui l'Alessandrino individua nel primo racconto della Creazione un termine che, riconnettendosi simbolicamente al Figlio, ne confermi l'intervento nell'opera creatrice: altrove, infatti, egli applica al Verbo l'appellativo ἀρχή, tratto dal primo versetto del *Genesi*(36).

In quanto ἡμέρα, che genera e conclude l'ebdomade, il Cristo è dunque, l'origine e la pienezza della Creazione, che si compie nell'insieme dei sette giorni, cioè in Lui. Non a caso Clemente lo definisce poco dopo A e Ω, sulla scorta di *Apoc.* 1,8(37).

Se l'immagine del Verbo intorno alla quale ruota la nostra redazione miniata del prologo biblico è — come credo — da interpretarsi in rapporto alla concezione del giorno uno ed ottavo, le figure ad essa progressivamente congiunte ed inequivocabilmente sottoposte, dovranno corrispondere ai sette giorni che in questo sono compresi ed annullati. Corrispondere ma non equivalere, poichè che senso avrebbe dimostrare la superiorità del giorno onnicomprensivo mediante il confronto tra la divinità e delle semplici misure temporali, per quanto simboliche, quali sarebbero i giorni personificati?

Il concetto, che ha sempre come sottofondo l'eccellenza della rivelazione cristiana sulla dottrina giudaica, mi pare sia espresso in forma assai più sottile.

La traccia è ancora una volta offerta dal prototeologo di Alessandria nelle *Eclogae propheticae*, laddove egli commenta, con un linguaggio volutamente sibillino il Salmo 18 [19]. A proposito del versetto 2, «il giorno al giorno affida la parola», egli afferma:

> «Così come i cieli sono chiamati in molti modi, sono detti anche 'giorno'. E il Verbo di Dio è spesso chiamato giorno»(38).

(35) Il versetto 2,4 si presta ad essere interpretato in questo modo nella *Settanta* che differisce qui dalla versione ebraica e dalla *Vulgata* «... ῆ ἡμέρᾳ ἐποίεσεν ὁ θεός τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γὴν». La D'ALVERNY, 295, crede che Clemente si riferisca al settimo giorno e gli attribuisce la glorificazione del sabato, il che, come si è visto, non è esatto.

(36) *Strom.* VI, 7 = PG 9,280b-c.

(37) *Strom.* VI 16 = PG 9,369b. Può essere interessante confrontare questa concezione con quella del faraone misura del tempo, quale emerge dal sistema calendariale egizio, cf. D. SABBATUCCI, *Il mito, il rito e la storia*, Roma 1978, 448-453.

(38) ''‹Ἡμέρα τῇ ἡμέρᾳ ἐρεύγεται ῥῆμα›. ὡς οἱ οὐρανοὶ πολλαχῶς, οὕτως καὶ ἡ ἡμέρα· ῥῆμα δέ ὁ κύριος, καὶ ὁ αὐτός δέ ἡμέρα πολλαχῇ εἴρεται'', *Ecl. proph.* LIII 1 = GCs 3, p. 151, 29-31.

In questo caso, l'ormai ben nota concezione del Λόγος come giorno in senso assoluto serve da premessa per chiarire chi siano i giorni in senso relativo, cui, secondo Clemente alluderebbe il salmo. Prendendo spunto dal versetto 6, «e nel sole pose la sua tenda», il nostro teologo si cimenta in una lunga digressione sull'argomento nell'*Ecloga* LVI, la stessa indicata dalla D'Alverny come probabile fonte dell'esegesi agostiniana(39). Il brano — la cui applicabilità alle immagini in questione si fonda, a mio parere, su criteri abbastanza diversi da quelli che ha adottato la storica francese — non si presta, per la sua oscurità, ad essere riassunto e va, dunque, riportato integralmente.

> «'(I giusti) splenderanno come il sole (*Mt.* 13,43)', cioè nel sole, poichè l'angelo arconte è nel sole; infatti è stato posto a capo dei giorni come la luna a governare le notti; e gli angeli sono stati chiamati giorni. Essi si schiereranno, dice, con gli angeli che sono nel sole — il sole come testa, essendoci un solo corpo — e diverranno anch'essi, dopo un certo tempo, capi dei giorni, quando chi stava nel sole (perverrà) a qualcosa di maggiore, cui era (già) giunto chi prima stava in esso; e ascendendo secondo la προκοπή raggiungeranno, a loro volta, la prima dimora. Ma, conformemente al (verbo) passato(40), *pose* gli angeli primicreati non a servire i (disegni del)la Provvidenza, ma nella quiete e nella sola contemplazione di Dio; e quelli che sono più vicini ad essi progrediranno verso quel livello che questi hanno abbandonato e similmente quelli che sono più sotto»(41).

(39) D'ALVERNY, 295, n. 2.

(40) Riallacciandosi alla teoria di Panteno sull'interpretazione dei tempi dei verbi usati nelle Scritture, Clemente aveva in precedenza spiegato che il verbo «pose» (ἔθετο) adottato dal salmista può intendersi sia come futuro sia come passato. Nell'accezione futura allude alla parusia, mentre in quella passata si riferisce agli angeli primicreati, posti fin dall'inizio in quel luogo superiore, nel quale gli altri spiriti sarebbero pervenuti solo successivamente, v. *Ecl. proph.* LVI 2-3 = GCS 3, p. 153, 1-12.

(41) ''‹λάμψαντες ὡς ὁ ἥλιος› ἢ ἐν ἡλίῳ, ἐπεὶ ἀρχοντικὸς ἄγγελος ἐν ἡλίῳ· εἰς ἀρχὴν γὰρ ἡμερῶν τέτακται, καθάπερ ἡ σελήνη εἰς τὸ ἄρχειν νὺκτός· ἡμέραι δέ ἄγγελοι ἐκλήθησαν. μετὰ τῶν μεθ' ἡλίου ἀγγέλων φησί, ταγὴσονται (ἕν ὥσπερ κεφαλὴ σώματος, ὄντος ἑνός, ὁ ἥλιος) ἐσόμενοί ποτε κατὰ τινα περίοδ{ον} καὶ αὐτοὶ ἄρχοντες ἡμέρῶν, ὡς ἐκεῖνος ὁ ἐπὶ τοῦ ἡλίου ἐπὶ τὸ μεῖζον {ἐλεύσεται}, ἐφ' ὅ μετῆλθεν {ὃ} πρὸ α{ὐ}το{ῦ} ἐν τῶ αὐτῷ. καὶ πάλιν ἐπαναβησόμενοι κ{ατὰ}προκοπὴν ἀφίξονται ἐπὶ τὴν πρώτην μονήν. {ἀλλά} κατὰ τὸν παρῳχηκότα ‹ἔθετο› τοὺς [τε] πρωτοκτίστους ἀγγέλους εἰς τὸ μηκέτι κατὰ τὴν πρόνοιαν τῶ ὡρισμένῳ λειτουργεῖν, ἀλλ' εἶναι ἐν ἀνα-

Si vede bene come l'attributo «giorno», poco prima devoluto al Verbo, venga, quindi, applicato agli angeli, partecipi di questa singolare ascesa, che prevede il passaggio, dopo un certo tempo, di ogni gruppo da un grado a quello immediatamente superiore, sino a giungere alla prima dimora (la gloria di Dio), dove sono i sette πρωτοκτίστοι, potenze angeliche addette alla pura contemplazione, che costituiscono un *Leit-motiv* del pensiero clementino(42). Dunque, il termine giorni viene attribuito, secondo una progressione gerarchica, prima al Verbo, poi ai primicreati, quindi agli angeli, fino ad arrivare alle anime dei giusti, soggette, a quanto pare, ad una progressiva angelizzazione.

Che vi sia un legame fra questa teoria ed il tempo dell'*Hexaemeron*, sembra autorizzarlo, tra l'altro, un brano degli *Stromata*, inserito in un contesto relativo alla Creazione, nel quale la glorificazione dell'ogdoade da parte dell'ebdomade è accostata al primo versetto dello stesso salmo 18, «I cieli cantano la gloria di Dio»(43). L'eptade celeste che loda il Signore, simboleggiato dal numero otto, può, a mio parere, essere posta in relazione con il concetto degli angeli come cieli e giorni espresso nelle *Eclogae*.

παύσει καὶ πρὸς μόνῃ τῇ θεωρίᾳ τοῦ θεοῦ· οἱ δέ προσεχέστεροι τούτοις προκόψουσιν εἰς ἣν εχεῖνοι ἀπολελοίπασι τάξιν, καὶ οὕτως οἱ ὑποβεβηκότες ἀναλόγως''. *Ecl. proph.* LVI 4-7 = GCS 3, p. 153, 12-24.

(42) Clemente organizza questa gerarchica προκοπή (termine di origine stoica che, nota il Daniélou, assume qui il significato di ascensione ontologica) secondo una sorta di scala mobile, in cui è previsto il graduale passaggio da un gradino all'altro. Ogni gruppo sosta sul livello raggiunto duemila anni, mille come allievo e mille come maestro di coloro che vi approderanno in seguito (*Ecl. proph.* LVII 2-5 = GCS 3, p. 154, 2-13), mentre i πρωτοκτίστοι, che fin dal principio occupano il grado più elevato, sono istruiti direttamente dal Verbo, v. J. DANIÉLOU, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Bologna 1975 [tr. it. aggiornata da: *Message évangelique et culture héllenistique = Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicèe* 2, Tournai 1961], 534-538.

(43) ἐξ ἄλλος γὰρ ἐκεῖνος λόγος, ἐπὰν ἑβδομὰς δοξάζῃ τὴν ὀγδοάδα, καὶ ''οἱ οὐρανοὶ τοῖς οὐρανοῖς διηγοῦνται δόξαν Θεοῦ,'' *Strom.* VI 16 = PG 9, 369b-c. Nelle *Eclogae* il passaggio dal concetto di cieli a quello di giorni avviene senza soluzione di continuità, trattandosi in entrambi i casi di allusioni al mondo angelico, di cui il Verbo, cielo e giorno supremo, è la ricapitolazione, cf. *Ecl. proph* LII 1 = GCS 3, p. 151, 19-22. I cieli del Salmo 18 sono interpretati come angeli, secondo un 'esegesi assai vicina a quella di Clemente, da DID., *Exp. in Ps.* XVIII = PG 39, 1268b-d; v. anche CIR. ALEX., *Contra Jul.* III = PG 76,625c-d.

Ritornando alle nostre immagini, mi sembra che le potenze significative dello spazio e del tempo sacri, secondo un grado incomparabilmente inferiore a quello del Verbo, il quale racchiude entrambi in sè, ben si attaglino al ruolo di rappresentare i giorni cui, nelle miniature del *Genesi Cotton,* il Signore dà progressivamente origine compiendo l'opera creatrice. E, in sintesi, si può dire che nel ciclo è ribadito il rapporto di superiorità dell'ottavo giorno rispetto agli altri sette — nel quale è adombrato il superamento dell'Antica Alleanza da parte della Nuova — mediante la supremazia di Cristo sugli angeli. Questo senza pretendere che i sette personaggi siano, come suppone la D'Alverny, da indentificarsi con i πρωτοκτίστοι, poiché nel ricucire gli sparsi e disorganici frammenti dedicati da Clemente alla Creazione, si è voluto proporre un possibile substrato teologico di riferimento e non suggerire addirittura la diretta dipendenza da una concezione così peculiare e complessa, della quale gli studiosi non sono ancora venuti a capo(44).

L'ipotesi che l'accostamento delle creature spirituali al Verbo creatore converga a rilevare l'eccellenza del patto stipulato dal Cristo con il suo sangue trova conferma nella nozione degli angeli quali promulgatori dell'Antica Legge, cui fa riferimento San Paolo (*Ga.* 3,19). E l'autore, verosimilmente alessandrino, della *Lettera agli Ebrei*(45), dopo aver ribadito la subordinazione al Figlio di Dio di questi «spiriti incaricati di un ministero» (1,14), insiste sul fatto che la Nuova Legge è stata portata agli uomini *direttamente* da Lui, rivelandosi, perciò, tanto più grande di quella affidata a semplici emissari (2,2-5).

Al ruolo degli angeli nella stipulazione delle alleanze veterotestamentarie, in senso più vasto, accenna anche Clemente, applicando di nuovo la teoria delle gerarchie: il messaggio divino dal Verbo viene via via trasmesso ai πρωτοκτίστοι, quindi agli angeli inferiori, fino a giungere a quelli limitrofi ai patriarchi, che comunicano direttamente con loro(46).

---

(44) D'ALVERNY, 295-296. Sulla problematica definizione dei πρωτοκτίστοι, v. J. BARBEL, *Christos-Angelos*, Bonn 1941, 201-206.

(45) v. S. ZEDDA (a cura di), *Lettera agli ebrei = Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali* 43, Roma 1972, 11-17.

(46) CLEM. ALEX., *Ecl. proph.* LI 1-2 = GCS 3, p. 151, 11-19. Clemente si riferisce alle quattro alleanze veterotestamentarie, stipulate con Adamo, Noè, Abramo e Mosè; cf. anche DANIÉLOU, *Messaggio*, cit. nota 42, 539-540.

La rappresentazione dei sette giorni mediante gli angeli risulta, pertanto, del tutto confacente alla concezione che, a mio giudizio, informa le minature iniziali del *Genesi Cotton,* ossia la completa cristianizzazione del racconto veterotestamentario. A ciò si può aggiungere che, sottolineando la sottomissione al Verbo delle potenze angeliche, si rispondeva anche alla necessità di scongiurare i pericoli inevitabilmente connessi con l'eccessiva valorizzazione di queste entità soprannaturali, Il problema, che travagliò lungamente la cristianità antica, si sviluppò sul doppio e complementare livello di un'angelizzazione del Cristo e di una divinizzazione degli angeli, come già testimoniano le Epistole di San Pietro e San Paolo(47). E se agli albori della teologia cristiana la linea di demarcazione tra il Figlio e gli spiriti celesti fu spesso annullata da numerose correnti ereticali(48), ancora in pieno IV secolo il Magistero dovette difendersi dall'adorazione degli angeli, facendola bersaglio dell'anatema scagliato dal Sinodo di Laodicea(49). Nè ciò valse a scongiurare del tutto la minaccia, se al tempo di Teodoreto (420-450 circa) questa forma di idolatria persisteva in Frigia ed in Pisidia(50).

Dipendenti da un prototipo collocabile nel periodo in cui la polemica era ancora vivissima, le immagini in questione poterono anche essere concepite allo scopo di confermare la dottrina ortodossa; ed in realtà nessun contesto meglio di quello dell'*Hexaemeron* si poteva prestare a ribadire sia il carattere divino del Figlio sia il carattere creaturale degli angeli.

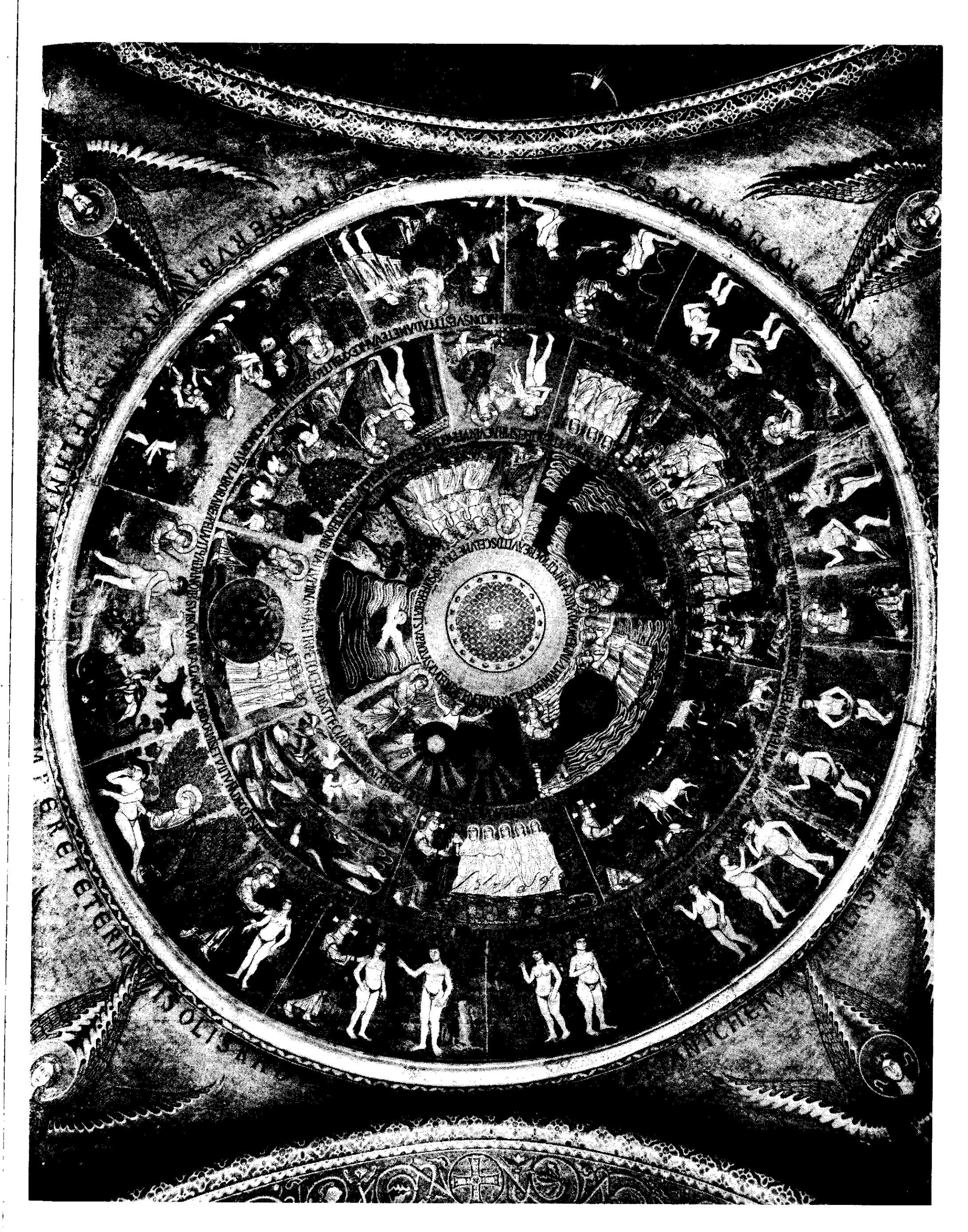
A confortare la tesi fin qui sostenuta interviene, infine, un'argomentazione che trae spunto dall'atteggiamento delle nostre figure così come le ha riprodotte il Rabel: la già menzionata ripetizione del gesto del Signore. Un simile contatto con la divinità, che sembra implicare una qualche forma di partecipazione, difficilmente avrebbe

(47) Sulla subordinazione degli angeli al Cristo v. I *Cor.* 15, 24; *Fil.* 2, 10; *Col.* 2,15; I *Pt.* 3,22. Sul loro culto v. *Col.* 2,18.

(48) v. il citato libro di J. BARBEL, *Christos-Angelos,* Bonn 1941 e ID., *Zur "Engel-Trinitätslehre" im Uhrchristentum, Theologische Revue* 54 (1958) 49-58, 103-112.

(49) Conc. Laod., can. 35 = MANSI 2,570.

(50) THEODRT., *In epist. ad Col.* II 18 = PG 82,614a-c; v. anche le affermazioni, troppo recise per non essere d'attualità, con le quali ribadisce l'inferiorità degli angeli il contemporaneo CIR. ALEX., *In epist. ad Hebr.* = PG 74, 956c.



1. Venezia, S. Marco. Cupoletta della Creazione. sec. XIII (*ante* 1218). (Foto ANDERSON).

La rappresentazione dei sette giorni mediante gli angeli risulta, pertanto, del tutto confacente alla concezione che, a mio giudizio, informa le minature iniziali del *Genesi Cotton,* ossia la completa cristianizzazione del racconto veterotestamentario. A ciò si può aggiungere che, sottolineando la sottomissione al Verbo delle potenze angeliche, si rispondeva anche alla necessità di scongiurare i pericoli inevitabilmente connessi con l'eccessiva valorizzazione di queste entità soprannaturali, Il problema, che travagliò lungamente la cristianità antica, si sviluppò sul doppio e complementare livello di un'angelizzazione del Cristo e di una divinizzazione degli angeli, come già testimoniano le Epistole di San Pietro e Sàn Paolo(47). E se agli albori della teologia cristiana la linea di demarcazione tra il Figlio e gli spiriti celesti fu spesso annullata da numerose correnti ereticali(48), ancora in pieno IV secolo il Magistero dovette difendersi dall'adorazione degli angeli, facendola bersaglio dell'anatema scagliato dal Sinodo di Laodicea(49). Nè ciò valse a scongiurare del tutto la minaccia, se al tempo di Teodoreto (420-450 circa) questa forma di idolatria persisteva in Frigia ed in Pisidia(50).

Dipendenti da un prototipo collocabile nel periodo in cui la polemica era ancora vivissima, le immagini in questione poterono anche essere concepite allo scopo di confermare la dottrina ortodossa; ed in realtà nessun contesto meglio di quello dell'*Hexaemeron* si poteva prestare a ribadire sia il carattere divino del Figlio sia il carattere creaturale degli angeli.

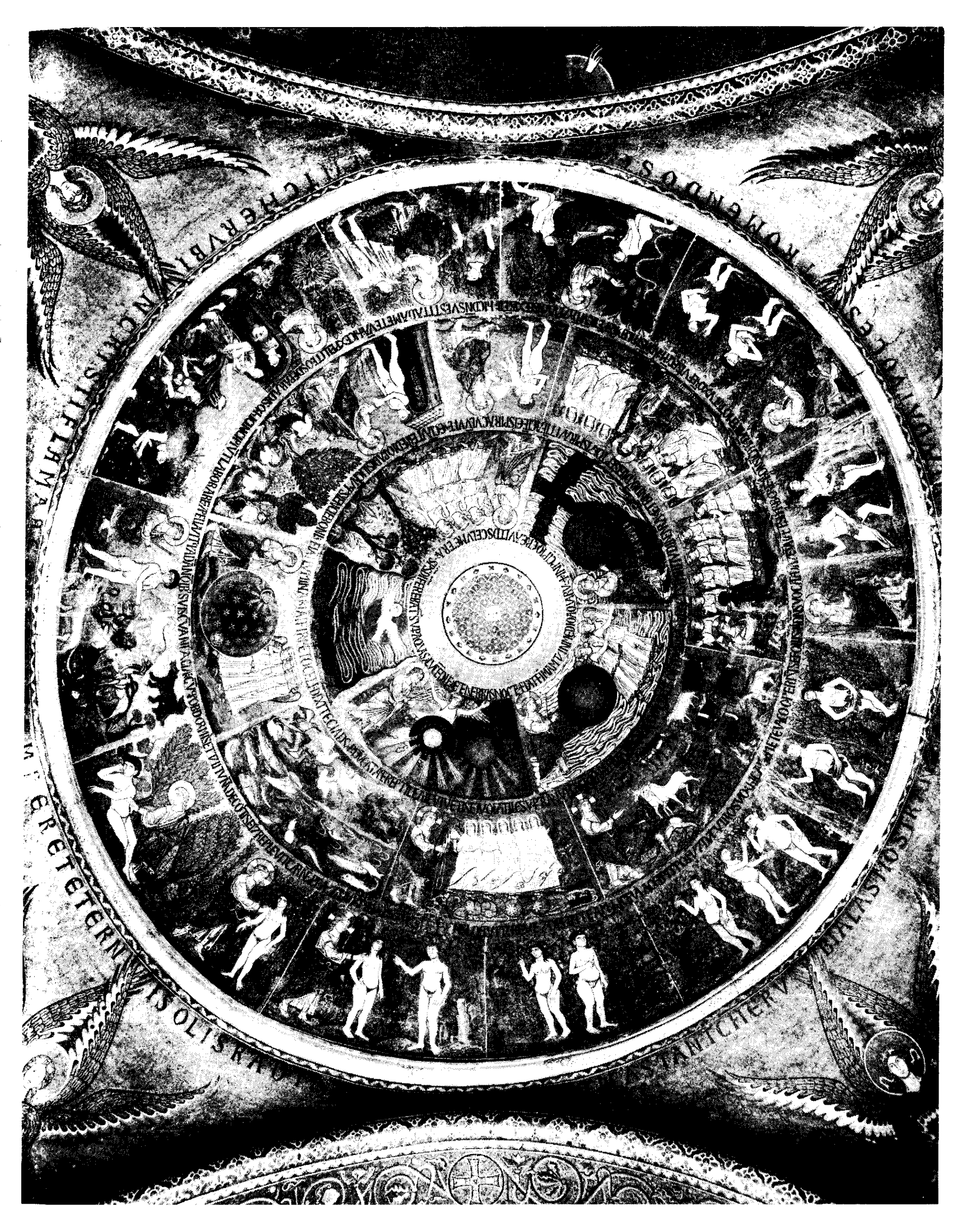
A confortare la tesi fin qui sostenuta interviene, infine, un'argomentazione che trae spunto dall'atteggiamento delle nostre figure così come le ha riprodotte il Rabel: la già menzionata ripetizione del gesto del Signore. Un simile contatto con la divinità, che sembra implicare una qualche forma di partecipazione, difficilmente avrebbe

(47) Sulla subordinazione degli angeli al Cristo v. I *Cor.* 15, 24; *Fil.* 2, 10; *Col.* 2,15; I *Pt.* 3,22. Sul loro culto v. *Col.* 2,18.

(48) v. il citato libro di J. Barbel, *Christos-Angelos*, Bonn 1941 e Id., *Zur "Engel-Trinitätslehre" im Uhrchristentum, Theologische Revue* 54 (1958) 49-58, 103-112.

(49) Conc. Laod., can. 35 = Mansi 2,570.

(50) Theodrt., *In epist. ad Col.* II 18 = PG 82,614a-c; v. anche le affermazioni, troppo recise per non essere d'attualità, con le quali ribadisce l'inferiorità degli angeli il contemporaneo Cir. Alex., *In epist. ad Hebr.* = PG 74, 956c.



1. Venezia, S. Marco. Cupoletta della Creazione. sec. XIII (*ante* 1218). (Foto Anderson).

2

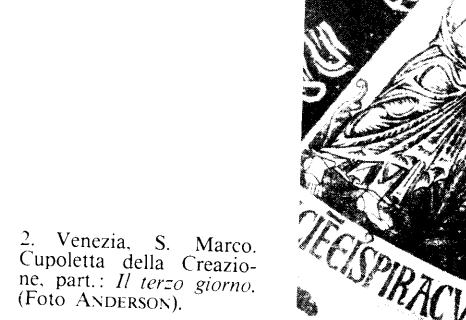


3

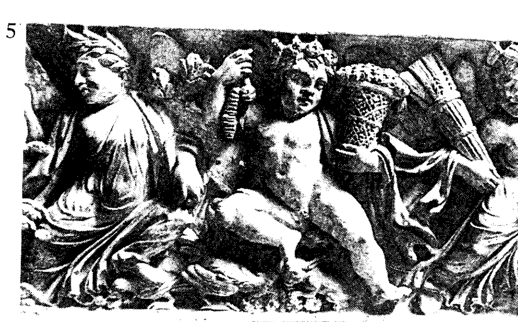
2. Venezia, S. Marco. Cupoletta della Creazione, part.: *Il terzo giorno*. (Foto ANDERSON).

3. Parigi, Bibl. Nat. ms. fondo fr. 9530, fol. 32: *Il terzo giorno della Creazione*. Copia dal *Genesi Cotton*. (H. OMONT, *Les plus anciens mss grecs de la BN*, Paris 1929², tv. 1).

4



5



4. Antiochia, Museo Hatay. Mosaico pavimentale da Samandagi: *Psiche sottrae le armi ad Eros*. sec. IV d. C. (D. LEVI, *Antioch Mosaic Pavements* 2, Princeton 1947 tv. XXI b).

5. Roma, Palazzo dei Conservatori. Sarcofago: *Psichai ed Eroti in funzione di stagioni*. sec. III d. C. (HANFMANN 2, fig. 30).

6



7



8



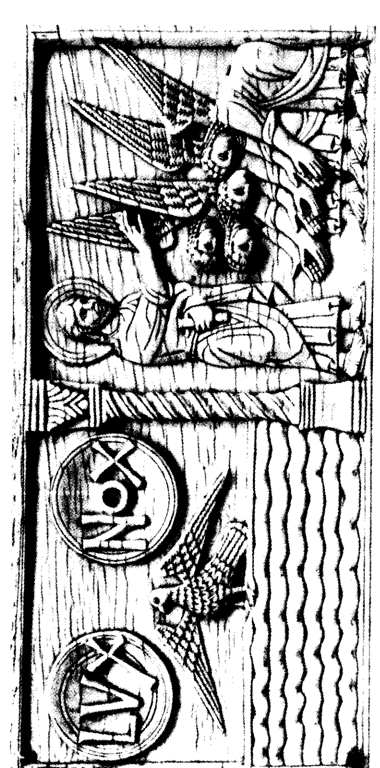
6. Damasco, Museo Nazionale. Dipinto murale da Dura Europos: *La visione delle ossa aride* (part.). 245-256 d. C. (E. R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period* 11, New York 1964, tv. 11).

7. Antiochia, Museo Hatay, Mosaico pavimentale da Daphne, part.: *La Primavera*. sec. IV d. C. (D. LEVI, *Antioch Mosaic Pavements* 2, Princeton 1947 tv. LIV a).

8. Particolare della fig. 6: *le tre psichai in volo*. (E. R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period* 11, New York 1964, tv. 11).

10

9



11

9. Salerno, Duomo. Paliotto eburneo: *Dio crea la luce*, sec. XI-XII. (H. KESSLER, *An Eleventh C. Ivory Plaque*, *Jb. d. Berl. Mus.* 8 (1966) 67-95, fig. 12).

10. Monreale, Duomo. Mosaico: *La Creazione della Luce*, c. 1189-1194. (*Ibid.*, fig. 14).

11. Berlino, Staatliche Museen. Paliotto eburneo: *La Creazione, il Peccato originale, la Cacciata dall'Eden*, sec. XI-XII. (*Ibid.*, fig. 2).

potuto essere attribuito a semplici allegorie temporali, mentre appare assai più consono agli angeli. È significativo, a questo proposito, che tra le numerose proposte avanzate dai più antichi teologi circa il momento della loro creazione, quella dell'anteriorità rispetto a qualsiasi forma del mondo sensibile, alla cui genesi poterono, dunque, assistere, sia stata diffusa proprio in ambito alessandrino, a partire, ancora una volta, da Clemente(51). Astanti alla formazione delle realtà visibili, le entità invisibili erano dunque in grado di assumervi un ruolo in qualche modo attivo anche se subordinato all'azione divina.

Questa sembra la tesi di Origene, il quale suppone che la frase «Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza» (*Gen* 1,26) comprenda anche gli angeli, cui il Signore si rivolge onde renderli edotti sull'opera che essi dovranno proseguire intervenendo nella generazione degli uomini(52). L'idea di un insegnamento impartito ai ministri celesti ritornerà più tardi nella *Topographia* di Cosma Indicopleuste, dove, in forma molto più ingenua, sono immaginati nell'atto di apprendere il loro futuro compito nell'economia del Creato(53).

L'istruzione degli angeli da parte del Verbo non è, inoltre, un tema estraneo al pensiero di Clemente, il quale, pur senza alludere

(51) Sulla creazione degli angeli v. J. MICHL, s. v. *Engel* IV (*christlich*), in RAC 5 (Stuttgart 1962) 116-117. Per le tesi dei padri di Alessandria v. CLEM. ALEX., *Ecl. Proph.* V-VIII = GCS 3, p. 138, 13-139, 7; ORIG., *In Gen. Hom.* I 2 = PG 12,147a-b; BAS CAES., *In Hex. Hom.* I 5 = PG 29,13a-16a. Qui l'insigne teologo cappadoce, legato all'impostazione esegetica alessandrina, ne prospetta l'equivalenza con la luce creata il primo giorno, tesi che verrà ripresa da S. Agostino, v. sopra p. 67.

(52) ORIG., *Comm. in Joh.* XIII, 49 = PG 14,488c-492c. È interessante che in tale contesto Origene faccia riferimento alla funzione mediatrice degli angeli nella trasmissione della Legge. La proposta del teologo alessandrino in merito all'interpretazione di *Gen.* 1,26, per quanto piuttosto ardita, non va assolutamente confusa con le teorie gnostiche che affidavano agli angeli l'intera creazione del mondo materiale, per le quali v. M. SIMONETTI, *Testi gnostici nell'interpretazione cristiana*, Bari 1970, 82, 90. Nè le nostre immagini danno minimamente adito al sospetto di un autonomo intervento delle figure alate nell'azione creatrice poichè il loro gesto si limita a ripetere, enfatizzandolo, quello divino.

(53) COSMAS IND., *Top. christ.* III = PG 88,141b-d; 149a-160b; v. D'ALVERNY, 299-300.



9. Salerno, Duomo. Paliotto eburneo: *Dio crea la luce*, sec. XI-XII. (H. Kessler, *An Eleventh C. Ivory Plaque, Jb. d. Berl. Mus.* 8 (1966) 67-95, fig. 12).

10. Monreale, Duomo. Mosaico: *La Creazione della Luce*. c. 1189-1194. (*Ibid.*, fig. 14).

11. Berlino, Staatliche Museen. Paliotto eburneo: *La Creazione, il Peccato originale, la Cacciata dall'Eden*. sec. XI-XII. (*Ibid.*, fig. 2).

potuto essere attribuito a semplici allegorie temporali, mentre appare assai più consono agli angeli. È significativo, a questo proposito, che tra le numerose proposte avanzate dai più antichi teologi circa il momento della loro creazione, quella dell'anteriorità rispetto a qualsiasi forma del mondo sensibile, alla cui genesi poterono, dunque, assistere, sia stata diffusa proprio in ambito alessandrino, a partire, ancora una volta, da Clemente([51]). Astanti alla formazione delle realtà visibili, le entità invisibili erano dunque in grado di assumervi un ruolo in qualche modo attivo anche se subordinato all'azione divina.

Questa sembra la tesi di Origene, il quale suppone che la frase «Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza» (*Gen* 1,26) comprenda anche gli angeli, cui il Signore si rivolge onde renderli edotti sull'opera che essi dovranno proseguire intervenendo nella generazione degli uomini([52]). L'idea di un insegnamento impartito ai ministri celesti ritornerà più tardi nella *Topographia* di Cosma Indicopleuste, dove, in forma molto più ingenua, sono immaginati nell'atto di apprendere il loro futuro compito nell'economia del Creato([53]).

L'istruzione degli angeli da parte del Verbo non è, inoltre, un tema estraneo al pensiero di Clemente, il quale, pur senza alludere

([51]) Sulla creazione degli angeli v. J. Michl, s. v. *Engel* IV (*christlich*), in RAC 5 (Stuttgart 1962) 116-117. Per le tesi dei padri di Alessandria v. Clem. Alex., *Ecl. Proph.* V-VIII = GCS 3, p. 138, 13-139, 7; Orig., *In Gen. Hom.* I 2 = PG 12,147a-b; Bas Caes., *In Hex. Hom.* I 5 = PG 29,13a-16a. Qui l'insigne teologo cappadoce, legato all'impostazione esegetica alessandrina, ne prospetta l'equivalenza con la luce creata il primo giorno, tesi che verrà ripresa da S. Agostino, v. sopra p. 67.

([52]) Orig., *Comm. in Joh.* XIII, 49 = PG 14,488c-492c. È interessante che in tale contesto Origene faccia riferimento alla funzione mediatrice degli angeli nella trasmissione della Legge. La proposta del teologo alessandrino in merito all'interpretazione di *Gen.* 1,26, per quanto piuttosto ardita, non va assolutamente confusa con le teorie gnostiche che affidavano agli angeli l'intera creazione del mondo materiale, per le quali v. M. Simonetti, *Testi gnostici nell'interpretazione cristiana*, Bari 1970, 82, 90. Nè le nostre immagini danno minimamente adito al sospetto di un autonomo intervento delle figure alate nell'azione creatrice poichè il loro gesto si limita a ripetere, enfatizzandolo, quello divino.

([53]) Cosmas Ind., *Top. christ.* III = PG 88,141b-d; 149a-160b; v. D'Alverny, 299-300.

direttamente alla Creazione, ne tratta diffusamente nelle *Eclogae*(54).

I risultati fin'ora emersi dalla mia indagine, come si vede, in parte convergono in parte divergono da quelli cui è approdato lo studio della D'Alverny. Se, infatti, coincide l'individuazione del più diretto precedente teologico negli scritti di Clemente(55), differisce alquanto l'applicazione di questi stessi testi alle immagini. La studiosa, che ha assunto come griglia interpretativa l'esegesi di Sant'Agostino, considerando le concezioni precedenti solo alla luce delle possibili afferenze con questa, ha sottolineato l'aspetto della contemplazione angelica, sviluppato dall'Alessandrino in rapporto ai πρoτoκτίστοι, poichè è quello che l'Ipponate utilizza per spiegare l'assimilazione degli angeli ai giorni. Viceversa, prospettando la possibilità — implicitamente negata dalla D'Alverny — di decifrare il significato delle figure alate che si affiancano progressivamente al Verbo senza la mediazione delle opere agostiniane(56), si è qui verificato come l'equazione angeli-giorni dipenda, piuttosto, dal concetto del Λόγος-ἡμέρα e si leghi al complesso nucleo simbolico dell'ottavo giorno(57).

Per quanto inserito nella più ampia prospettiva della settimana originaria come prefigurazione dell'era della Salvezza, in quanto riassunta nel giorno uno ed ultimo che è il Cristo, il problema posto

(54) Clem. Alex., *Ecl. proph.* LII, 1 = GCS 3, p. 151,19-22; v. anche sopra n. 42.

(55) È però il caso di lamentare nuovamente la scomparsa del *Commento al Genesi* di Origene, dal quale si sarebbero potute trarre, forse, ulteriori preziose indicazioni. Secondo un'antica tradizione — probabilmente costruita ad arte dai monaci che portarono in dono il *Genesi Cotton* ad Enrico VIII ma, comunque, piuttosto indicativa — il manoscritto sarebbe la replica di un esemplare appartenuto, appunto, al grande padre egiziano, v. J. O. Westwood, *Paleographia sacra pictorica*, London 1843-1845, 1.

(56) Le opere del padre latino possono, semmai, essere annoverate tra i fattori che favorirono la diffusione di questa iconografia in Occidente.

(57) Ho tralasciato l'esame del trattatello pseudo-ciprianeo *De centesima sexagesima tricesima*, cui la D'Alverny, 296-297, attribuisce una grossa importanza perchè, pur proponendo l'identificazione degli angeli con i giorni, ne contempla solo sei, facendo coincidere il settimo con il Cristo angelizzato, secondo una concezione che differisce sostanzialmente da quella espressa nelle miniature cottoniane, v. R. Reitzenstein, *Eine frühchristliche Scrift von den dreierlei Früchten des christlichen Leben, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 15 (1914) 74-88.

dall'identità delle sette figure ha, comunque, ricevuto dalla presente ricerca una risposta del tutto analoga a quella fornita dalla storica francese: gli elementi che si ricavano dai testi esaminati inducono ad affermarne il carattere angelico.

Tale ipotesi contrasta visibilmente con le conclusioni di carattere iconografico, cui gli studi più recenti sembrano essere definitivamente pervenuti, ma l'ostacolo, come vedremo, è tutt'altro che insormontabile.

c) *La Psiche e l'angelo: un'ipotesi di derivazione iconografica*

La tesi degli studiosi che negano alle controverse figure del *Genesi Cotton* qualsiasi tangenza con le immagini angeliche si basa — secondo quanto accennato in sede introduttiva — su due presupposti di fondo: da un lato la somiglianza, data per assiomatica, tanto che nessuno si è preoccupato di dimostrarla, con le raffigurazioni temporali; dall'altro l'impossibilità di un loro inserimento nel processo di elaborazione dell'iconografia degli angeli.

Rinviando l'esame di questa seconda argomentazione, per discutere la quale occorrono elementi di cui si potrà disporre solo a ricerca ultimata, conviene verificare subito la solidità della prima, mediante un confronto sistematico fra le nostre immagini e quelle appartenenti alla categoria cui le si vorrebbe assimilare. Confronto che — è il caso di specificarlo — non è mai stato condotto se non al livello di considerazione generale.

Stando alla riproduzione fornitaci dal Rabel l'assetto iconografico delle entità in questione può essere definito a partire da pochi connotati fondamentali: una doppia tunica vagamente affine al chitone greco, un paio di ali dalle dimensioni insolitamente ridotte e un'acconciatura di foglie del tutto anomala quanto a compattezza e spessore. La compresenza di questi attributi, in realtà, non indirizza verso la tipologia delle rappresentazioni del tempo così automaticamente come ritengono il Lethaby e il Klauser(58).

Tale schema, per cominciare, non ricorre nella raffigurazione che, a rigor di logica, meglio si sarebbe adattata alle esigenze dei miniatori, quella dei giorni della settimana, a personificare i quali

(58) v. sopra nota 17.

furono, infatti, deputate — conformemente alla matrice astrologica di tale concezione — le divinità associate ai pianeti corrispondenti (59). Cosicchè, oltre a costituire una pericolosa sintesi del *Pantheon* pagano, la rappresentazione della settimana comportava una serie di immagini assolutamente differenziate tra loro mediante attributi specifici, secondo un'impostazione diametralmente opposta a quella dell'astratta ed omogenea sequenza che figurava nel *Genesi Cotton* (60).

L'altra tipologia cui gli ideatori del nostro ciclo avrebbero potuto rivolgersi, vale a dire la classica Hemera, condivide, invece, con le figure in causa l'abito e le ali — peraltro molto più lunghe — ma ricopre un'area semantica alquanto diversa. Analogamente ad Eos, l'Aurora, di cui diviene talvolta l'ipostasi, esprime, infatti, l'insieme delle dodici ore diurne, dalle quali è regolarmente accompagnata, e forse anche quello delle ventiquattro diurne e notturne, rappresentando, comunque, il concetto di giorno in senso unitario ed assoluto ma mai la sua relativizzazione rispetto alla settimana (61).

Scarsamente documentata nell'arte tardo-antica, l'Hemera, dunque, è sempre stata usata «al singolare»; pertanto, se ad essa si fossero effettivamente ispirati, gli autori delle nostre miniature sarebbero stati i primi, e gli ultimi, ad operarne la moltiplicazione. E se non si può escludere a priori che così sia avvenuto, data la perculiarità iconografica delle illustrazioni cottoniane, si tratterebbe comunque di un procedimento tanto privo di riscontri sia precedenti sia coevi, quanto quello da cui potrebbero essere scaturiti gli angeli-giorni.

Se, quindi, nel repertorio figurativo in possesso dei nostri artisti non poteva trovarsi alcuna tipologia codificata atta a fungere da modello per i sette giorni, le basi per l'identificazione dei sette personaggi con le personificazioni temporali cominciano a vacillare anche sul piano iconografico.

Nè si vede perchè si dovrebbe attribuire un peso vincolante al confronto con le Ore, chiamate in causa probabilmente per via delle

(59) v. A. De Witte, *Les divinités des sept jours de la semaine, Gazette archéologique* 3 (1877), 50-57; 77-85.

(60) Si veda l'esempio del famoso *Cronografo del 354*: H. Stern, *Le Calendrier du 354. Étude sur son texte et ses illustrations,* Paris 1935.

(61) Cf. O. Jessen, s. v. *Hemera,* in Pauly-Wissowa 8 (Stuttgart 1913) 230-232; P. Friedlaender, *Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius. Kunstbeschreibungen Justinianischer Zeit,* Berlin 1912, 190-192.

corone vegetali che le contraddistinguono allorchè assolvono al ruolo di Stagioni (fig. 7) (62). Si potrebbe, in realtà, sollevare qualche dubbio circa la natura delle curiose ghirlande fogliacee riprodotte dal Rabel che, se non fosse per la tinta verde del fondo, difficilmente sembrerebbero classificabili come tali, data l'anomalia della forma e delle dimensioni. E sarebbe molto attraente l'insinuazione che possa trattarsi del fraintendimento di una di quelle capigliature bombate e ripartite in ciocche schematiche tanto frequenti negli avori di probabile origine egiziana, la cui accentuata stilizzazione abbia disorientato il copista, inducendolo ad accreditare piuttosto la versione di uno stravagante copricapo vegetale (63).

Trattandosi di una pura ipotesi, non si può, evidentemente, attribuirle alcun carattere probatorio. Nè questo sarebbe l'unico argomento contrario alla derivazione delle figure in esame dalle Ore-Stagioni, per le quali invano si ricercherebbe un seppur tenue legame con la rappresentazione o anche solo con il concetto dei giorni della settimana.

Il puntuale raffronto tipologico fra le sette immagini che si accompagnavano al Creatore nelle miniature del *Genesi Cotton* e le allegorie temporali non autorizza, dunque, in alcun modo, la tesi di un rapporto iconografico immediato. E, se si conduce l'analisi ancora più a fondo, si viene a scoprire che le nostre raffigurazioni sono, al

(62) Il fine di queste ghirlande nell'iconografia delle Ore è, evidentemente, quello di evocare la flora stagionale, come attesta il mosaico qui riprodotto (fig. 4); v. D. Levi, *Antioch Mosaic Pavements,* Princeton 1947, 1, 234; 2, tv. LIV. Sulle stagioni, oltre al citato libro di Hanfmann, v. Gunning, s. v. *Jahreszeiten,* in Pauly-Wissowa suppl. 3 (Stuttgart 1918) 1164-1175.

(63) I confronti più interessanti sono con la pisside e la placchetta eburnee del British Museum riprodotte in O. Dalton, *Catalogue of Early Christian Antiquities and Objects from Christian East in the Departement of British Antiquities and Mediaeval Ethnography of the British Museum,* London 1901, 55, tv. X a, c, d; 11, tv. VIII e datate fra il VI ed VII secolo. Si vedano anche gli avori riportati da F. Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters,* Mayence 1952², 64, sch. 125, tv. 39; 66, sch. 131, tv. 41. Notevoli, infine, le analogie con le capigliature dei cherubini del ciborio di S. Marco: v. J. Strzygowsky, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. Koptische Kunst,* Wien 1904, 24-25, fig. 28. Che il Rabel abbia già altrove ceduto alla tentazione di tradurre naturalisticamente alcuni particolari elegantemente stilizzati nell'originale, lo ha dimostrato il Weitzmann, *Observations,* 119 a proposito della veste del Creatore, il cui astratto gioco di lumeggiature è stato adattato nella copia al fluire delle pieghe.

contrario, il prodotto di una cosciente opera di affrancamento dalle tipologie utilizzate per esprimere le diverse suddivisioni del tempo connesse con l'esistenza umana.

Già l'adozione di una serie composta da figure assolutamente identiche lascia supporre l'intento di sottolineare l'atemporalità della settimana primordiale, concetto questo che, come si è visto, ricorre costantemente nell'esegesi alessandrina della Creazione. Così anche i connotati di quest'unica immagine ripetuta sette volte mirano alla trasposizione dei giorni biblici nella sfera soprannaturale.

L'associazione della doppia tunica e delle ali mi sembra, infatti, sintomatica più che di una determinata individualità, di una particolare condizione, comune a tutte le entità alle quali, nell'iconografia tardo-antica, tali attributi sono stati conferiti: l'appartenenza ad un livello spirituale già sovrumano ma inferiore a quello divino(64).

Tale stato soprannaturale, di cui le ali — mai attribuite nel *milieu* greco-romano agli dei maggiori(65) — sembrano deputate a limitare il grado, accomuna questa numerosa popolazione alata, che a partire dall'ellenismo invade letteralmente l'*imagerie* pagana, agli esseri collocati dal cristianesimo in una zona analogamente intermedia tra l'uomo e Dio: gli angeli(66).

Posto che i genî e le personificazioni di concetti astratti pertinenti a questa categoria, cui, in attesa di migliore identificazione, sono ascrivibili anche le immagini in causa, possano aver solidalmente influito sulla genesi dell'iconografia angelica, è fuor di dubbio che a qualcuno di essi debba spettare una funzione preponderante.

Questo ruolo, com'è noto, viene tradizionalmente assegnato a

(64) Questi caratteri ricorrono, infatti, nella serie di divinità minori di cui fanno parte la Nike, l'Hemera e le Ore; nelle entità che personificano concetti astratti e nel gruppo dei genî, più o meno specificati, di cui si assiste al proliferare a partire dalla pittura tardo-ellenistica.

(65) Le eccezioni sono rarissime e, per lo più, connesse con l'influsso delle religioni orientali.

(66) Sulle ali degli angeli v. I. E. ELLINGER, *Winged Figures*, in *Studies presented to D. Moore Robinson on his Seventieth Birthday* 2, St. Louis Mass. 1953, 1185-1190. Tale attributo è stato sin'ora inteso soltanto come allusione alla velocità, adducendo come prova la celebre frase di Tertulliano: «Omnis spiritus ales est: hoc angeli et daemones igitur momento ubique sunt» (*Apol.* XXII, 8 = CCL 1, p. 129, 34-35). In realtà il padre latino dice che gli angeli sono alati non in virtù della loro capacità di trovarsi subito ovunque, bensì in quanto ciò attiene alla loro natura di spiriti.

Nike, allegoria della Vittoria e messaggera degli dei(67), cui si ritiene che gli angeli siano debitori delle ali, quasi fosse l'unica entità precedentemente in possesso di tale attributo(68). Accanto a tale possibilità, a mio avviso in parte da ridimensionare, se ne può, tuttavia, prospettare una nuova, ricorrendo ad una rappresentazione, il cui legame semantico con gli spiriti celesti appare più diretto: la Psiche(69).

Protagonista della celebre favola di Apuleio(70), la mitica bellezza le cui simboliche traversie alla ricerca del perduto Eros alludono alla purificazione dell'anima, ricorre con notevole frequenza nell'arte tardo-antica. Rappresentata nelle sembianze di una fanciulla, talora di una bambina, avvolta in una lunga doppia tunica, i capelli raccolti e non di rado cinti da un serto di foglie, Psiche vanta come con-

(67) Postulano l'univoco e diretto rapporto tra l'angelo e la Nike, citando, tra l'altro, le immagini del *Genesi Cotton* come esempio della momentanea sovrapposizione delle due tipologie, K. FELIS, *Die Niken und die Engel in der altchristlichen Kunst, Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 26 (1912) 5-7; A. CL. BECK, *Genien und Niken als Engel in der altchristlichen Kunst* (diss.), Giessen 1936, 10-11; G. BEREFELT, *A Study on the Winged Angel*, Stockholm 1968, 32. Il KLAUSER, 312-315, limita, invece, notevolmente il ruolo dell'immagine pagana nel processo formativo di quella cristiana e nega recisamente l'esistenza di rappresentazioni angeliche sotto forma di Vittorie.

(68) La supposizione che le ali dell'angelo derivino da quelle della Nike è stata sostenuta anche dal KLAUSER, 309, secondo il quale, anzi, le tipiche appendici piumate sarebbero l'unico prestito contratto dagli spiriti celesti con la figlia di Zeus. Non si capisce perchè — ed è uno degli aspetti che lasciano perplessi circa la più recente teoria sull'evoluzione dell'immagine angelica, di cui lo studioso è il principale sostenitore — se non esistono altre precise coincidenze iconografiche, si continui ad affermare l'esclusiva desunzione dalla Vittoria di un attributo così generico come le ali. Il fatto che entrambe le rappresentazioni assolvano al ruolo di messaggeri non mi sembra una prova di per sè sufficiente, anche perchè Nike non è l'unica entità cui nel mondo classico sia stata riferita tale funzione (si pensi, per esempio, ad Iride). Inoltre il concetto di cui la figlia di Zeus è principalmente portatrice, quello appunto della vittoria, è estensibile agli angeli solo indirettamente e non certo come significato primario.

(69) L'ipotesi di una connessione tra l'angelo e la Psiche che si tenterà qui di sviluppare, prende spunto da un suggerimento orale della prof.ssa Fernanda de' MAFFEI (*Gli Ottateuchi bizantini.* Corso di lezioni svolto presso l'Università degli studi di Roma nell'A. A. 1978-1979).

(70) AP., *Metam.* IV 28 — VI 24.

notato fondamentale un paio di ali, in genere — ma non necessariamente — di farfalla (fig. 4)(71).

La connessione con l'omonimo lepidottero emblema di immortalità rappresenta, infatti, solo un aspetto della generale concezione che attribuisce le ali alla ψύχη(72) destinata a liberarsi dal corpo al momento della morte, originariamente distinta, nel pensiero greco, dalla θύμος, sede delle facoltà intellettive e volitive del vivente(73).

Tale connotato, in quanto designa genericamente quel volo dell'anima che con Platone diverrà il ritorno alle regioni sopracelesti, abbandonate allorchè il peso del corpo l'aveva precipitata sulla terra(74), non è, in realtà, soggetto ad una caratterizzazione iconografica precisa. Tanto è vero che questa componente ultima dell'essere umano può raffigurarsi anche, secondo le formulazioni più antiche, come un εἴδωλον alato, un uccello o, semplicemente, un paio di ali piumate(75).

Perciò la Psiche mitologica esibisce talvolta, come attesta il sarcofago di Palazzo dei Conservatori qui riprodotto (fig. 5), minuscole ali d'uccello(76), risultando, così perfettamente sovrapponibile alle immagini del *Genesi Cotton*, con le quali condivide anche la veste e

(71) v. M. COLLIGNON, *Essai sur les monuments grecs et romaine relatifs au mythe de Psyché, Bibliotèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome* 2 (1887) 286-445.

(72) Il termine greco ψυχή designa anche una farfalla notturna. Sulle ali dell'anima v. P. SICHTERMANN, *Die Flügel der Psyche*, in *Opuscula C. Kerenyi dedicata*, Stockholm 1968, 49-58; COURCELLE, 29-65.

(73) v. G. NICOLE, s. v. *Psyche*, in DAREMBERG-SAGLIO 3 (Paris 1910) 744. Sulla concezione dell'anima presso i greci, fondamentale resta ancora il libro di E. ROHDE, *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i greci* (tr. it.), Bari 1911.

(74) Sull'anima nella filosofia di Platone v. H. BARTH, *Eidos und Psyche in der Lebensphilosophie Platons*, Tübingen 1932; sulla ψυχή alata nel pensiero platonico e neoplatonico, v. COURCELLE, 30-37. La nozione delle ali dell'anima come simbolo del suo legame con il mondo ultraterreno non può, a mio giudizio, non aver influito sulla assegnazione del medesimo attributo agli angeli; si ricordi l'affermazione di Tertulliano «Omnis spiritus ales est», di cui alla nota 66.

(75) v. COURCELLE, 30 e per l'anima rappresentata sotto forma di uccello, G. WEICKER, *Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst*, Leipzig 1902; F. CUMONT, *Lux perpetua*, Paris 1949, 294-296.

(76) Sulle raffigurazioni di Psiche con le ali d'uccello v. COLLIGNON, *Essai*, cit. alla nota 71, p. 344.

quell'acerbo carattere giovanile di cui sono prive, invece, le Ore e la Nike.

Fino a che punto l'incantevole personificazione dell'anima, sulla quale, dunque, le figure del manoscritto londinese sono modellate, sia concettualemente equiparabile agli angeli, lo si deduce esaminando il famoso pannello che illustra la *Visione di Ezechiele* sulla parete settentrionale della sinagoga di Dura-Europos (245-265 d. C) (fig. 6-8)(77).

Sulla controversa esegesi di questo dipinto non è il caso di insistere, se non per quanto concerne direttamente le raffigurazioni che qui interessano: quattro Psichai, tre in volo ed una, più grande e diversamente colorata, a terra in primo piano. Interpretarle tutte come le anime in atto di ritornare nei rispettivi involucri non è possibile, essendo i corpi rappresentati solo tre(78). Pertanto, il Du Mesnil du Buisson ha supposto si tratti dei quattro venti da cui soffia lo Spirito (*Ez.* 37,9),(79) ipotesi ulteriormente sviluppata dal Kraeling, secondo il quale la Psiche di dimensioni maggiori, oltre ad impersonare uno dei τέσσαρα πνεύματα, eserciterebbe la funzione di *enlivement agent* in senso proprio, mentre le tre più piccole esemplificherebbero anche la conseguenza dell'azione divina, ossia il rianimarsi dei cadaveri(80).

(77) v. soprattutto H. RIESENFELD, *The Resurrection in Ezekiel XXXVII and in the Dura-Europos Painting*, in *No Graven Images. Studies in Art and the Hebrew Bible*, New York 1973, 120-155 (con bibliografia) [rist. da *Uppsala Universitats Arsskrift* 11 (1948) 3-38]; E. R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period. Symbolism in the Doura Synagogue*, New York 1964, X, 179-184; XI, tv. XXI.

(78) L'interpretazione delle quattro psychai come anime che rientrano nei corpi è stata sostenuta da E. L. SUKENIK, *The Ezekiel Panel in the Wall Decoration of the Synagogue at Doura-Europos, Journal of the Palestine Oriental Society* 18 (1938) 57-62; RIESENFELD, *The Resurrection*, art. cit. alla nota precedente, 149.

(79) Comte DU MESNIL DU BUISSON, *Les peintures de la synagogue de Doura Europos*, Roam 1939, 97.

(80) C. KRAELING, *The Synagogue*, in *Excavations at Dura-Europos conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters. Final Report* VIII 1, New Haven-London-Oxford 1956, 186-187. Cf. anche U. SCHUBERT, *Eine jüdische Vorlage für die Darstellung der Erschaffung des Menschen in der sogenannten Cotton-Genesis-Rezension?*, *Kairos* 17 (1975) 3-5, la quale suppone che nel pannello di Dura la rivitalizzazione dei corpi si articoli in due fasi: la *Pneumaverleihung*, adombrata dalla Psiche più grande,

Più interessante, quantunque abbia riscosso minori consensi, mi sembra l'identificazione con gli angeli-venti proposta dal Landsberger([81]), poichè il ruolo di veicoli dello Spirito vivificante, di cui le Psichai sono palesemente investite, ben si adatta alle potenze celesti, associate nell'Antico Testamento alla manifestazione di Dio (si pensi al concetto del *mal'ak Yahweh*)([82]) ed esplicitamente connesse alle anime — nell'ambito di quello stesso giudaismo della Diaspora cui anche le pitture di Dura appartengono — da Filone([83]).

Sembra, d'altronde, assai probabile che in un contesto constantemente teso a preservare la trascendenza divina, come quello ebraico, si sia ricorso, per evocare l'intervento dell'Altissimo, alla mediazione angelica, secondo un procedimento piuttosto consueto nelle stesse Scritture([84]).

L'equiparazione tra gli spiriti celesti e le anime non costituisce, comunque, una prerogativa del giudaismo. Pare, al contrario, che si trattasse di una convinzione abbastanza comune all'interno della *koiné* culturale tardo-antica.

Ancora nel V secolo, Proclo affermava che tra gli angeli, i demoni e le anime non esiste una differenza di natura, ma solo di grado di purezza([85]). E, come osserva il Cumont, l'idea di una simile corrispondenza doveva essere notevolmente radicata nella convinzione popolare, se su alcune tombe di Thera si vede inciso, per indicare l'anima del defunto, semplicemente il termine ἄγγελος([86]).

---

e la *Beseelung*, cui alluderebbero le tre minori. Non mi pare verosimile che, come la studiosa afferma più avanti, un'iconografia analoga potesse essere impiegata per rappresentare l'insufflamento dell'anima in Adamo nel presunto prototipo giudaico del *Genesi Cotton*, da lei localizzato ad Antiochia (?) (*ivi* 7-10).

([81]) E. LANDSBERGER, *The Origin of the Winged Angel in Jewish Art, Hebrew Union College Annual* 20 (1947) 248-249.

([82]) v. F. STIER, *Gott und sein Engel im Alten Testament*, Berlin 1934.

([83]) Ἐστὶ δὲ καὶ κατὰ τὸν ἀέρα ψυχῶν ἀσωμάτων ἱερώτατος χόρος ἀπαδὰς τῶν οὐρανίων. ἄγγελοι τὰς ψυχὰς ταύτας εἴωθε καλεῖν ὁ θεσπεσιωδὴς λόγος. PHIL. ALEX., *De conf. ling.* XXXIV, 174 = COLSON 4 (1968³) 104. Cf., in generale, E. BREHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1925², 133-135.

([84]) v. J. L. McKKENZIE, s. v. *Angelo*, in *Dizionario biblico* a cura di J. L. McKENZIE (tr. it.) Assisi 1975², 57-58.

([85]) PROCLUS, *In remp.* II 52, citato da F. CUMONT, *Les anges du paganisme, Revue de l'histoire des religions*, 72 (1915) 177 n. 4.

([86]) CUMONT, art. cit. alla nota prec., p. 180.

A tal proposito, occorre ricordare che questa è appunto la concezione espressa da Clemente nel passo delle *Eclogae propheticae* sul quale mi sono precedentemente basata per giustificare l'assimilazione degli angeli ai giorni([87]). Le anime dei giusti partecipi della προκοπή subiscono, infatti, nell'ascendere, un graduale raffinamento sino a raggiungere la pura essenza di sette primi-creati, passando per i livelli angelici intermedi e, quindi, con essi identificandosi.

L'ipotesi di una filiazione iconografica dell'angelo dalla Psiche, che, peraltro, circoscriverei all'ambito del cristianesimo orientale, sembra, dunque, godere di credenziali sufficienti per essere presa in considerazione, sebbene necessiti di ulteriori approfondimenti da rinviare forzatamente ad altra sede.

Per il momento basta constatare che, se si sommano questi dati a quelli emersi dal precedente esame dei testi patristici, l'inserimento delle non più tanto enigmatiche figure del *Genesi Cotton* nel catalogo delle immagini angeliche viene ad assumere un notevole margine di verosimiglianza; tanto più che l'ormai acquisita dipendenza delle miniature da un archetipo alquanto anteriore permette di collocare la formulazione di questa iconografia in una fase precedente al definitivo assestarsi dell'effigie dell'angelo nell'arte cristiana.

Un'altra argomentazione favorevole alla tesi che si è tentato qui di dimostrare si ricava, infine, dall'analisi di quei più tardi cicli dell'*Hexaemeron*, per i quali è accertata la dipendenza dalla cosiddetta «recensione Cotton»([88]). Alludo ai due discussi paliotti eburnei di Salerno e Berlino (fig. 9 e 11), la cui datazione oscilla fra l'XI ed il XII secolo([89]), e al mosaico raffigurante il «Fiat Lux» nel Duomo di Monreale, eseguito non oltre l'ultimo ventennio del XII (fig. 10)([90]).

([87]) CLEM. ALEX., *Ecl. proph.* LVII 3-5 = GCS 3, p. 154, 2-13.

([88]) Ho tralasciato, ovviamente, tutte le versioni che prevedono solo il secondo racconto della Creazione, tre delle quali — le Bibbie carolinge di Viviano e Grandval e il più tardo *Genesi* di Millstadt (XII secolo) — prevedono, peraltro, un angelo astante alla creazione di Adamo. v. in proposito KESSLER, *Hic homo*, 143-160, del quale non condivido comunque, la tesi che si tratti di un particolare desunto dal fantomatico prototipo giudaico della redazione Cotton.

([89]) v. H. KESSLER, *An Eleventh Century Ivory-Plaque from South Italy and the Cassenese Revival, Jahrbuch der Berliner Museum* 8 (1966) 67-95.

([90]) v. E. KITZINGER, *I mosaici di Monreale*, Palermo 1960, 56-58. Tra i pannelli che compongono il ciclo monrealese della Creazione, questo è il solo

Sebbene queste testimonianze notevolmente seriori e pertinenti ad una diversa area culturale non possano ritenersi vincolanti, pure il fatto che i personaggi derivati — e questo nessuno lo nega — da quelli del *Genesi Cotton* siano palesemente resi sotto forma di angeli in tutti e tre i casi, autorizza a credere che, comunque, la fisionomia delle rappresentazioni fungenti da modello desse almeno adito ad una simile interpretazione.

Considerato poi che, in entrambi gli avori menzionati, la componente angelica è sottolineata a discapito di quella temporale, andando perduta, come si vede, la caratteristica progressione numerica, sembrerebbe davvero molto strano che proprio l'aspetto posto in maggiore rilievo fosse del tutto assente nel prototipo(91).

Anche quando è mantenuta, d'altronde, l'idea dei sette giorni risulta nettamente subordinata all'evidenziazione della superiore natura di coloro che sono chiamati ad esprimerla.

Senza che sia necessario appellarsi alla cupoletta di San Marco — dove, peraltro, le controverse immagini sono senza dubbio intese come angeli(92) — ne è la prova il pannello monrealese, nel quale la luce che Dio chiamò giorno (*Gen.* 1,5) assume le inequivocabili sembianze dell'eptade celeste.

a contemplare la presenza di angeli. La derivazione di questi mosaici e dei citati avorî dalla «recensione Cotton» è stata individuata dal TIKKANEN, *Le rappresentazioni*, 220.

(91) Il KESSLER, art. cit. alla nota 89, pp. 81-82, suppone che il mancato rispetto della sequenza cronologica non sia, come parrebbe logico, da imputarsi ad una corruzione del testo originale dovuta ai molti modelli intermedi, ma costituisca, al contrario, un indizio della più stretta aderenza dei due paliotti alla presunta redazione giudaica, della quale il *Genesi Cotton* sarebbe invece un ampliamento, riveduto e corretto in chiave cristiana.

(92) Lo confermano le modifiche cui è sottoposto l'abbigliamento dei nostri personaggi nelle ultime tre scene, segnatamente nelle rappresentazioni del quinto e settimo giorno, dove le vesti non solo sono dotate di maniche — come pure nel riquadro relativo alla creazione dell'uomo — ma sono anche coperte da mantelli, affini più alla casula che al pallio, i cui lembi superiori salgono a velare il capo. Non è facile stabilire se questo particolare rimonti al *Genesi Cotton* o se, invece, si tratti di una successiva integrazione da parte dei musivarii o degli autori di quella copia miniata, cui i mosaici sono probabilmente ispirati. È certo, comunque, che se gli artefici del ciclo avessero avuto l'intenzione di trasformare le presunte personificazioni temporali in angeli, avrebbero potuto ricorrere ad un sistema meno complesso e di più immediata percezione.

Condensate in un'unica scena, anzichè distribuite lungo l'intero ciclo, le creature luminose rispondono qui alla medesima concezione cui s'informava, secondo la lettura che si è tentato di proporre, l'armonico dipanarsi degli angeli-giorni intorno al Verbo origine e pienezza della Creazione, nelle perdute miniature iniziali del *Genesi Cotton*(93).

via A. Gramsci, 7
00197 Roma

Maria Vittoria MARINI CLARELLI

(93) Nel corso del presente saggio non si è tenuto deliberatamente conto di un elemento che sembrerebbe, ma non è, contraddittorio con la tesi sostenuta: la presenza, cioè, nella miniatura al fol. 28r del *Genesi Cotton*, rappresentante *Lot e gli angeli*, di raffigurazioni angeliche dall'iconografia «canonica», v. WEITZMANN, *Observations*, fig. 1. L'illustrazione appartiene, infatti, ad un ciclo che per molte ragioni, relative anche al rapporto testo-immagini che ha qui carattere puramente illustrativo, si ritiene derivato da un prototipo diverso da quello da cui dipendono le miniature della Creazione.

OCP 50 (1984) 94-106 + 3 pl.

Date de composition de la Somme Théologique d'al-Mu'taman b. al-ʿAssāl

A. Position du problème

Parlant de la *Somme Théologique* des Coptes, intitulée en arabe *Mağmū' Uṣūl al-Dīn*, Georg Graf écrit: «Die Zeit ihrer Abfassung lieft *vor* dem J. 1260, da die vom Vfr. selbst daraus hergestellte Epitome von diesem Jahre datiert ist»(1).

L'argument fourni par Graf pour justifier cette datation est que la Somme est antérieure à l'Epitome qu'en a extrait l'auteur lui-même.

A quel ouvrage Graf fait-il allusion? Il s'agit sans aucun doute du *Kitāb al-Tabṣirah al-Muḫtaṣarah*, dont il parle un peu plus loin disant: «Ein *Auszug aus der Summa* mit dem Titel k. at-Tabṣirah al-muḫtaṣara, vom Vfr. selbst gefertigt im J. 1260, behandelt...»(2).

Le raisonnement de Graf est donc le suivant:

a) La *Tabṣirah* a été composée en 1260.

b) Or la *Tabṣirah* est un extrait (*Auszug*) et un résumé (*Epitome*) de la *Somme Théologique.*

c) Donc la *Somme Théologique* est antérieure à la *Tabṣirah*; en effet, un extrait ou un résumé se font nécessairement après l'original.

Cette datation de la *Somme Théologique* est particulièrement importante, car elle permet de dater de manière relative les contemporains d'al-Mu'taman, selon qu'ils sont cités ou non avec la formule utilisée pour les morts (*raḥimahu Allāh*). Ainsi, Graf affirme

(1) Cf. GCAL II (1947) 409/9-11. C'est nous qui soulignons.
(2) Cf. GCAL II (1947) 412/11-13.

qu'al-Ṣafī b. al-ʿAssāl(3) et al-As'ad b. al-ʿAssāl(4), deux des frères de notre auteur, sont morts *avant* 1260, puisque la *Somme Théologique* les cite en ajoutant pour chacun d'entre eux la formule réservée aux défunts.

Il nous faut donc examiner les deux prémisses du syllogisme (implicite) de Graf, pour savoir si elles sont exactes, et si en conséquence la conclusion est correcte.

B. Date de composition de la «Brève Instruction»

1. Présentation de l'ouvrage

La «Brève Instruction», en arabe *al-Tabṣirah al-Muḫtaṣarah*, est déjà signalée avec précision par Šams al-Ri'āsah Abū al-Barakāt b. Kabar (mort en 1324), au chapitre septième de son encyclopédie intitulée Lampe des Ténèbres (*Miṣbāḥ al-Ẓulmah*), comme un ouvrage d'al-Mu'taman b. al-ʿAssāl. Après avoir mentionné la *Somme Théologique*, il ajoute: التبصرة المختصرة : ١٦ باباً في فصلين = «La Brève Instruction: 16 chapitres en deux sections»(5).

Cela correspond parfaitement à ce que nous fournissent les manuscrits. Ce texte inédit nous est connu, selon Graf(6), par deux manuscrits seulement: le *Vatican arabe 103* (Egypte, 13e siècle), fol. 236r-244v; et le *Sbath 1040* (Egypte, A. M. 1504, qui correspond à A. D. 1787-1788) p. 186-200. Ce second manuscrit appartenant à un particulier, nous n'avons pu le consulter; cependant, le propriétaire du manuscrit le décrivait ainsi: «Le dogme d'après l'Eglise copte en deux parties: la première de l'Unité et la Trinité, en 8 chapitres;

(3) Cf. GCAL II, 388/28: «sein [= al-Ṣafī] Todesjahr fällt vor 1260».
(4) Cf. GCAL II, 403/25-26: «vor 1260 muss er [= al-As'ad] gestorben sein».
(5) Cf. Wilhelm RIEDEL, *Der Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache von Abū 'lBarakāt* herausgegeben und übersetzt, in *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Philologisch-historische Klasse (Göttingen, 1902) 635-706, ici p. 660/5; traduction (p. 695): «Kurze Einführung in das Verständnis, 16 Kapitel in zwei Abschnitten». Cf. Khalil SAMIR, *Miṣbāḥ al-Ẓulmah · fī īḍāḥ al-ḫidmah, li-al-qass Šams al-Riyāsah Abī al-Barakāt al-ma'rūf bi-Ibn Kabar*, vol. I (Le Caire, Maktabat al-Kārūz, 1971, 10 + 444 pages) 316/7.
(6) Cf. GCAL II, 412/16-17.

la deuxième de l'Incarnation, en 8 chapitres»(7). Nous avons repéré un troisième manuscrit, le *Vatican Arabe 107* (Egypte, XVe siècle), fol. 98v-105v. Notre recherche se limitera donc aux deux manuscrits du Vatican, par ailleurs excellents.

La date de composition de notre traité n'est indiquée que dans la suscription du *Vatican arabe 103.* Mais comme celle-ci (ainsi que tout le folio 236 du manuscrit) n'est pas écrite par le copiste de l'ensemble du manuscrit, un problème se pose touchant son authenticité, que nous devrons élucider.

2. Le manuscrit Vatican arabe 103

Ce très beau manuscrit copte du 13e siècle (Voir pl. B, fol. 210r) a été transcrit par Abū Naṣr b. Hārūn b. ʿAbd al-Masīḥ, *du vivant même d'al-Muʾtaman b. al-ʿAssāl,* comme on peut le déduire du colophon que voici (fol. 244v):

تمّت المقالة الموسومة بالتبصرة المختصرة ، والربّ الإله يُديم حياة
واضعها ومُنشئها ، ويرحم سَلَفَهُ وسَلَفَ كلّ واقف عليها وقارئها .
وكلّ مَن دعا للعبد الخاطئ بو(*sic*) نصر بن هارون بن عبد المسيح
لغفران خطاياه ، يغفر الله له خطاياه .

Traduction: «Est achevé le traité appelé *Brève Instruction.* Le Seigneur Dieu prolonge la vie de son auteur et créateur, et aie pitié de ses ancêtres et des ancêtres de quiconque examinera ou lira ce traité. Et quiconque priera en faveur du serviteur pécheur Abū Naṣr Ibn Hārūn Ibn ʿAbd al-Masīḥ, pour le pardon de ses péchés, le Seigneur lui pardonne à lui [aussi] ses péchés!»

La formule du copiste est sans anbiguïté: à la date où il écrit, al-Muʾtaman b. al-ʿAssāl est encore en vie. Cela doit être situé vers 1265-1270, comme nous le verrons.

3. Le copiste de la suscription

En tête de la *Brève Instruction* se trouve une suscription, fondamentale pour notre propos. Cependant, cette suscription est d'une écriture beaucoup plus négligée et plus tardive que celle d'Abū Naṣr

(7) Cf. Paul SBATH, *Bibliothèque de manuscrits Paul Sbath,* II (Le Caire, 1928) 153-154 (No 1040/11o).

fol. 236r

fol. 208v

Pl. A: Vat. Ar. 103

la deuxième de l'Incarnation, en 8 chapitres»(7). Nous avons repéré un troisième manuscrit, le *Vatican Arabe 107* (Egypte, XVe siècle), fol. 98v-105v. Notre recherche se limitera donc aux deux manuscrits du Vatican, par ailleurs excellents.

La date de composition de notre traité n'est indiquée que dans la suscription du *Vatican arabe 103*. Mais comme celle-ci (ainsi que tout le folio 236 du manuscrit) n'est pas écrite par le copiste de l'ensemble du manuscrit, un problème se pose touchant son authenticité, que nous devrons élucider.

2. Le manuscrit Vatican arabe 103

Ce très beau manuscrit copte du 13e siècle (Voir pl. B, fol. 210r) a été transcrit par Abū Naṣr b. Hārūn b. ʿAbd al-Masīḥ, *du vivant même d'al-Muʾtaman b. al-ʿAssāl*, comme on peut le déduire du colophon que voici (fol. 244v):

نمّت المقالة الموسومة بالتبصرة المختصرة ، والربّ الإله يُديم حياة واضعها ومُنشئها ، ويرحم سَلَفَه وسَلَفَ كلٍّ واقفٍ عليها وقارئها . وكلُّ مَن دعا للعبد الخاطئ بو(*sic*) نصر بن هارون بن عبد المسيح لغفران خطاياه ، يغفر اللهُ له خطاياه .

Traduction: «Est achevé le traité appelé *Brève Instruction*. Le Seigneur Dieu prolonge la vie de son auteur et créateur, et aie pitié de ses ancêtres et des ancêtres de quiconque examinera ou lira ce traité. Et quiconque priera en faveur du serviteur pécheur Abū Naṣr Ibn Hārūn Ibn ʿAbd al-Masīḥ, pour le pardon de ses péchés, le Seigneur lui pardonne à lui [aussi] ses péchés!»

La formule du copiste est sans anbiguïté: à la date où il écrit, al-Muʾtaman b. al-ʿAssāl est encore en vie. Cela doit être situé vers 1265-1270, comme nous le verrons.

3. Le copiste de la suscription

En tête de la *Brève Instruction* se trouve une suscription, fondamentale pour notre propos. Cependant, cette suscription est d'une écriture beaucoup plus négligée et plus tardive que celle d'Abū Naṣr

(7) Cf. Paul Sbath, *Bibliothèque de manuscrits Paul Sbath*, II (Le Caire, 1928) 153-154 (No 1040/11o).

fol. 236r

fol. 208r

Pl. A: Vat. Ar. 103

fol. 210r

fol. 209v

Pl. B: Vat. Ar. 103

fol. 99r

fol. 98v

Pl. C: Vat. Ar. 107

b. Hārūn; elle doit remonter à la fin du 15e siècle. (Voir pl. A, fol. 236^{r} et pl. B, fol. 209^{v}). Il nous faut d'abord clarifier ce point, pour savoir si l'on peut se fier à cette suscription.

La *Brève Instruction* se présente dans le manuscrit avec une numération copte originale allant de 1 à 10, qui correspond aux folios actuellement numérotés 235 à 244. Cela signifie que ce texte n'était pas relié à la suite de la *Somme Théologique*, mais en était indépendant et constituait un petit manuscrit.

Cette hypothèse probable est confirmée par le fait que les deux premiers folios de ce second manuscrit ont été remplacés plus tard, et le texte du premier copiste (notre Abū Naṣr b. Hārūn) ne reprend qu'au folio 3. Or, ces deux folios n'auraient pas disparu s'ils étaient au milieu du manuscrit, mais seulement s'ils se trouvaient au début d'un manuscrit.

Les deux folios originaux manquants ont été remplacés par deux autres, dont le premier est blanc. Le second a une écriture caractéristique, beaucoup moins régulière et plus négligée (tant pour la calligraphie que pour l'orthographe). A qui appartient cette écriture?

Un examen de l'ensemble du manuscrit de la Vaticane montre que l'on retrouve ailleurs cette écriture: toutes les fois qu'il y avait un peu de blanc dans l'original, laissé par Abū Naṣr b. Hārūn, notre second copiste s'est empressé de le remplir. Ainsi, au folio 209^{v}, il a recopié la fameuse *Profession de foi* d'Elie de Nisibe, sans en indiquer cependant la source (cf. pl. B, fol. 209^{v}). Plus loin, aux folios 228^{r} et 229^{r}, il fournit une recette compliquée de coction d'une médecine.

Au folio 208^{v}, nous retrouvons la même écriture, avec une note qui nous fait connaître le copiste (cf. pl. A, fol. 208^{v}):

هذا الكتاب ، الذي هو «كتاب أصول دين النصارى» ، مِلْكُ
العبد الحقير بخطاياه مخائيل السحراوي . وطالَعَ فيه أيضاً ، بالسؤال
والتضرُّع لكلِّ واقفٍ على هذا (*sic*) الأحرُف أن يدعوَ لي ، أنا
المسكين ، بغفران الزلاّة (*sic*) والهفواة (*sic*) . ومَن قال شيء (*sic*) له
مثله في ملكوت السموات . آمين . [ ] (8) الجمعة من الأربعين
المقدّسة من شهر برمودة [illegible]. كمل .

(8) Ici, un ou deux mots que je n'ai pas réussi à déchiffrer.

Traduction: «Ce livre, qui est le *Livre des Fondements de la religion des Chrétiens*(9), est la propriété du serviteur méprisable à cause de ses péchés, Miḫā'īl al-Baḥrāwī(10). Il l'a lu aussi, demandant et suppliant quiconque examinera ces lettres de prier en ma faveur, moi le pauvre, pour le pardon de mes erreurs et de mes fautes, Et quiconque dira quelque chose [en ma faveur], aura l'équivalent dans le royaume des cieux. Amen. [ ](8) le vendredi du saint carême du mois de Barmūdah de l'année 1198. Achevé».

Or, le mois de Barmūdah 1198 des Martyrs va du 27 mars au 25 avril 1482 A.D. Le vendredi tombait l'une de ces quatres dates: 29 mars, 5, 12, ou 19 avril.

Ainsi donc, nous nous trouvons en face de deux manuscrits distincts. Les premiers folios de ces deux manuscrits(8) étaient probablement pâles et usés, comme cela est fréquent pour les textes souvent lus et relus. Notre propriétaire remplaça les feuillets peu lisibles (et sans doute aussi écornés ou déchirés) par deux nouveaux feuillets, transcrivant lui-même le texte qu'il remplaçait.

L'original d'Abū Naṣr commençait probablement au verso du premier folio, comme c'est habituellement le cas dans les manuscrits copto-arabes anciens, et couvrait donc trois pages. Mais l'écriture de Miḫā'īl étant plus serrée, et sa mise en page beaucoup moins aérée (on notera que dans ce folio restauré il y a, outre le titre de l'ouvrage, trois autres titres), il n'a eu besoin que de deux pages. De là vient que le premier folio est resté blanc.

4. Le texte de la suscription

Résumons-nous, pour aller plus avant.

Le petit manuscrit d'un seul quinion (dix feuillets) contenant la *Brève Instruction* d'al-Mu'taman b. al-'Assāl est acquis par Miḫā'īl al-Baḥrāwī, en même temps que le premier volume de la *Somme Théologique* du même auteur. Les premiers feuillets étant usés, il les

(9) Il s'agit évidemment de la *Somme Théologique*, dont le possesseur a quelque peu déformé le titre.

(10) Ce mot, ne portant pas de points, pourrait se lire encore: al-Naḥrāwī, al-Naǧrāwī, al-Naḫrāwī, al-Baǧrāwī, etc.

(11) En effet, le texte de la *Somme Théologique* a aussi perdu ses premiers folios restaurés par une autre main que celle de Miḫā'īl al-Baḥrāwī. Le texte d'Abū Naṣr, le copiste contemporain d'al-Mu'taman b. al-'Assāl, ne commence qu'au folio 2 de la numération actuelle (= fol. 8 de l'original copte).

remplace par deux nouveaux feuillets, et retranscrit lui-même le texte remplacé sur le nouveau folio 2. Puis il relie ensemble les deux manuscrits fraîchement acquis.

La question se pose alors: peut-on se fier à sa suscription? A notre avis, il y a tout lieu de croire que notre copiste-restaurateur et propriétaire ait copié fidèlement son modèle, d'autant plus que c'est son manuscrit propre. Mais il y a une preuve sûre, c'est la suscription elle-même.

En effet, notre copiste restaurateur connaît la date de composition de l'ouvrage, puisqu'elle se trouve précisément dans la suscription. Or, il ajoute lui aussi une formule souhaitant longue vie à l'auteur, ce qui n'a aucun sens à l'époque où il écrit, plus de deux siècles après la mort de l'auteur! Si donc Miḫā'īl remaniait le texte qu'il copiait, il aurait pour le moins supprimé cette phrase. Son maintien prouve qu'il cherche à copier fidèlement son modèle.

Voici maintenant le texte de cette suscription. Voir pl. A, fol. 236r:

هذا ما صنَّفه الشيخُ أبو إسحق ابن أبو (*sic*) الفضل المعروف بابن العسَّال (أدام اللهُ(12) تعالى سيادتَه !) ، في شهر ربيع الآخِر ، سنة ثمان وخمسين وستّمائة للهجرة ، ويُسمَّى كتاب « التبصرة المختصرة » .

Traduction: «Voici ce qu'a composé le šayḫ Abū Isḥāq Ibn Abū (*sic*) al-Faḍl, connu sous le nom d'Ibn al-'Assāl (que Dieu le Très-Haut prolonge sa seigneurie!), au mois de Rabī' II de l'année 658 de l'hégire. Et [le livre] est appelé *Livre de la Brève Instruction*».

L'incise «que Dieu prolonge sa seigneurie» ne peut provenir *que* du premier copiste, Abū Naṣr b. Hārūn, qui travaillait peut-être pour le compte d'al-Mu'taman b. al-'Assāl et bénéficiait de sa munificence; d'où le terme de *siyādah*, que n'utilisera pas un copiste normalement pour un auteur inconnu.

Quant à la date indiquée, elle va du 16 mars au 13 avril 1260 A.D. Dans le manuscrit *Sbath 1040*, qui contient aussi notre texte, la date serait de l'année 976 des Martyrs, selon le catalogue du P. Paul

(12) Ms. لله .

Sbath[13]. Cette date va du 30 août 1259 au 28 août 1260; elle ne contredit donc pas la précédente, mais est plus vague.

Enfin, dans le *Vatican arabe 107*, la suscription ne contient pas de date de composition. En voici le texte:

مقالة مختصرة في أصول الدين . وضعها الشيخ الفاضل العالم العامل
أبو إسحق بن أبي الفضل (*sic*) المعروف بابن العسال . قال .

(Voir la planche C). Le titre de l'œuvre se trouve à la fin du traité (fol. 105 verso): تمّت المقالة الموسومة بالتبصرة المختصرة = «Est achevé le traité intitulé *Brève Instruction*».

C. Rapport entre la «Brève Instruction» et la «Somme Théologique»[14]

Georg Graf présente la *Brève Instruction* tantôt comme un extrait de la *Somme Théologique*, et tantôt comme un résumé. Nulle part il ne dit d'où il a tiré ce renseignement. Peut-être s'est-il simplement laissé guider par le mot *muḫtaṣar* contenu dans le titre. En effet, ce terme, quand il est substantif, signifie habituellement dans les textes médiévaux «un résumé par mode d'extraits». Mais ici, il s'agit d'un adjectif, qui signifie tout simplement «bref». D'où notre traduction: *Brève Instruction.*

Dans la préface de ce traité, l'auteur lui-même met en relation nos deux œuvres. Ce texte étant encore inédit[15], nous le donnerons intégralement, accompagné d'une traduction.

[13] Cf. Sbath (*supra*, note 7). Mais le P. Sbath n'était pas trop scrupuleux dans ce genre de renseignements.

[14] Nous avions donné l'essentiel de l'argumentation, en passant, dans un article où cette remarque passera inaperçue. Cf. Khalil, Samir, *Bibliographie du dialogue islamo-chrétien. Addenda et corrigenda aux auteurs arabes chrétiens des XIe-XIIe s.*, in *Islamochristiana* 5 (1979) 300-311, ici 301/5-11.

[15] Nous avons préparé l'édition critique de tout le traité sur la base des deux manuscrits du Vatican, et l'avons comparé en partie avec la *Somme Théologique*. Nous attendons de pouvoir consulter le manuscrit de Sbath, pour publier le texte.

1. Texte de la préface de la «Brève Instruction»[16]

1 باسم [17] اللهِ الواحدِ بذاته ،
المثلَّثِ بصفاته .

2 المجدُ للهِ على موهبة العَقْل ،
والإيمانِ بصدْق النَقْل ؛

3 وصِقالِ العقل به صِقالَ المِرْآةِ الشفّافة ،
وتعبُّدِنا (معشر النصارى) للمسيح إلهِ الرأفة .

4 نُمجِّدُه على توفيقِنا إلى التديُّن [18] بهذا المذهَب ،
واعتقادِنا الاعتقادَ المُنجِحَ المطلب [19] .

5 ونستشفعُ إليه برُسُلِه ،
الذين أقام اللهُ بهم رُكْنَ [20] هذا الدين .
وأفعَمَ [21] الأرضَ بهم من المؤمنين .

6 أمّا بعدُ [22] ، فإنّي شاهدتُ الخارجين عن هذا المذهَب
يُسائلون الصبيانَ ، أولادَ المؤمنين ،
عن أصول الدين ،

[16] Les divisions (en paragraphes et stiques, ainsi que la ponctuation) et les numéros sont nôtres. Dans l'édition A = *Vatican arabe 103*, tandis que B = *Vatican arabe 107*. D'ordinaire, le texte de A est supérieur à celui de B; mais dans cette section où nous n'avons pas le texte original contemporain de l'auteur, mais seulement la copie faite par Mīḫā'īl al-Baḥrāwī, le texte de B est en fait nettement supérieur à celui de A.

[17] AB بسم

[18] A الدين

[19] A الطلب

[20] A *om.*

[21] A واعمروا

[22] B ces deux mots sont rubriqués.

7 فيُجَهِّلونَهم جهلاً (23) يُفحمونَهم (24) به في كلّ حين ،
وينقلون (25) بعضَهم إلى (26) الشكّ من (27) اليقين ،

8 فحرَّكَتْني غيرةُ النفس المُنتَصِرة (28)
إلى أنْ وضعتُ هذه المقالةَ المختَصَرة ،
للهداية إلى هدا الغرض والتَبْصِرة .

9 ولم أُوردْ فيها ما على أبوابها من الشُبَه ،
والجواب عنها .

10 لأنّي أرجو(29) توفيقَ الله لي (30) ،
B 99r إلى أنْ * أضعَ كتاباً مُطوَّلاً
في أصول هذا العلمِ الإلهيّ ،

11 [31 والشُبَهِ والشكوك 31] الطارئةِ عليها ،
وحلِّها ودَفْعَها .

12 وقد جعلتُ هذه المقالةَ مُشتَمِلةً على فَصْلَين ،
A 236v *وعددُ (32) أبوابها ستَّةُ عشر باباً (33) .

(23) A جهلاء
(24) A فيقحمونهم
(25) A ونقلون
(26) A من
(27) B الى
(28) B للتبصره
(29) AB ارجوا
(30) B *om.*
(31) A والشكوك والشبهه
(32) A عدد
(33) A فصلاء

13 الفصل (34) الأوّل (35) يشتملُ على التوحيد والتثليث ،
وعددُ (36) أبوابه ثمانية (37) .

2. Traduction du texte de la préface(38)

1 Au nom de Dieu, l'unique en son essence,
le trine en ses attributs.

a) [*Gloire à Dieu*]

2 Gloire à Dieu pour le don de la raison
et pour la foi en l'authenticité de la Tradition;
3 et pour avoir poli la raison par la foi,
à la manière d'un miroir transparent;
et pour l'adoration que nous portons,
nous l'ensemble des chrétiens,
au Christ Dieu de la compassion.

4 Nous lui rendons gloire,
pour nous avoir fait parvenir
à la [vraie] religion dans cette confession(39),
et pour nous avoir fait croire la croyance
qui donne le succès dans la chose recherchée.

5 Et nous demandons son intercession, par ses apôtres,
par lesquels Dieu a établi cette religion
et a rempli l'univers de croyants, grâce à eux.

(34) A *om.*
(35) B ces deux mots sont rubriqués.
(36) A وعدة
(37) B تلته rajouté au-dessus.
(38) Le texte arabe est en prose rimée, ce qui rend plus difficile la traduction. Nous avons essayé d'être fidèle littéralement, sans avoir toujours réussi à éviter les lourdeurs.
(39) Il s'agit toujours du christianisme, et non pas de la «confession copte» par exemple. Voir plus bas (au § 6) l'usage du mor *maḏhab*, pratiquement synonyme de *dīn* = religion.

b) [*Motif de la rédaction du traité*]

6 Nous disons donc.
Lors donc que j'eus vu de mes yeux
ceux qui sont étrangers à cette confession[40]
poser aux petits garçons, les enfants des croyants,
des questions sur les fondements de la religion,
7 les accusant d'une ignorance absolue
qui les accule au silence en tout temps,
et faisant passer quelques-uns d'entre eux
de la certitude au doute[41],
8 le zèle de l'âme victorieuse me poussa alors
à composer ce bref traité,
pour guider vers ce but et instruire.

9 Je n'y ai pas mentionné les obscurités
concernant chacun des sujets,
et n'y ai pas répondu;
10 car j'espère réussir, avec l'aide de Dieu,
à composer un grand ouvrage
sur les fondements de cette science divine,
11 [exposant] les obscurités et les doutes qui s'y réfèrent,
les résolvant et les repoussant,
y répondant et les éloignant.

12 J'ai divisé ce traité-ci en deux sections,
avec un total de seize chapitres.
13 La première section traite de l'Unité et de la Trinité,
avec un total de huit chapitres.

3. Réflexions sur ce texte

1. Il est clair tout d'abord que les paragraphes 10 et 11, qui parlent d'un «grand ouvrage sur les fondements de la science divine», qui comprendra toutes les questions et objections, ainsi que les réponses et solutions, n'est autre que la *Somme Théologique*, qui s'intitule effectivement «Somme des fondements de la foi».

[40] Expression courante chez les auteurs coptes (et chez d'autres auteurs chrétiens arabes) pour désigner discrètement les musulmans.

[41] Le manuscrit A fait dire le contraire à l'auteur, qui fait probablement allusion à la conversion de certains chrétiens à l'islam.

2. Par conséquent, la *Somme Théologique* n'est *pas encore composée* en 1260. Cependant, elle est déjà en projet, et al-Mu'taman b. al-ʿAssāl a prévu le genre de l'ouvrage, sinon le détail du contenu. Mais on ne peut pas dire qu'elle soit déjà «en chantier»; car l'auteur écrit: «J'espère réussir, avec l'aide de Dieu, à composer un grand ouvrage...» (§ 10).

3. Comme la *Somme Théologique* est une œuvre gigantesque, avec ses 70 chapitres (généralement développés) englobant toutes les questions théologiques de l'époque, et citant des dizaines de textes chrétiens et musulmans, de toute époque et de toute confession, on peut supposer que l'accomplissement de cette grande œuvre a nécessité plusieurs années de labeur. Peut-être l'a-t-il achevée entre 1263 et 1265.

4. Quant à la *Brève Instruction*, c'est une espèce de catéchisme pour adultes et adolescents, élémentaire mais substantiel, destiné probablement à être mémorisé. L'auteur a voulu fournir aux fidèles l'essentiel de ce qu'il faut croire, pour ne pas se laisser entraîner par «les étrangers à notre foi», c'est-à-dire évidemment les musulmans.

5. Il ne s'agit donc dans cet opuscule ni d'un extrait, ni d'un résumé. Mais plutôt d'une première esquisse, d'une ébauche, de ce qui sera développé par la suite, avec force arguments, dans la *Somme Théologique*. Certains chapitres seront repris presque à la lettre; d'autres seront largement développés.

D. CONCLUSIONS

En terminant, nous voudrions dégager quelques points, importants ou mineurs, que cette étude a mis en lumière.

1. La *Brève Instruction* a été rédigée en 1260, entre le 16 mars et le 13 avril. A cette date, la *Somme Théologique* n'était pas encore en chantier, mais seulement en projet. On peut conjecturer que la Somme sera achevée vers 1263-1265. Ce sera vraisemblablement l'œuvre conclusive de la vie d'al-Mu'taman.

2. En conséquence, al-Mu'taman b. al-'Assāl a dû mourir peu après 1265.

3. Le copiste Abū Naṣr Hārūn b. 'Abd al-Masīḥ (dont le nom même était inconnu) a transcrit le *Vatican arabe 103* du vivant même d'al-Mu'taman b. al-'Assāl, peu après l'achèvement de la *Somme Théologique*, soit vers 1265. Il a probablement transcrit ce manuscrit à la demande même de l'auteur. Par ailleurs, il a transcrit *toute* la *Somme Théologique*, bien que nous n'ayons aujourd'hui que la première moitié de l'ouvrage de sa main (ch. 1 à 21a).

4. En 1482, Miḫā'īl al-Baḥrāwi (personnage jusqu'ici inconnu) a acquis les deux manuscrits transcrits par Abū Naṣr, celui de la *Somme Théologique* et celui de la *Brève Instruction*. Il a recopié les premières pages de celui-ci, qui étaient trop usées ou pâlies, et a relié ensemble les deux manuscrits, comme c'est aujourd'hui le cas. Il a fait aussi quelques additions, ici ou là, ne concernant pas ces œuvres d'Ibn al-'Assāl.

5. Enfin et surtout, le but et le genre de la Brève Instruction, œuvre dont on ne connaissait que le titre, sont ici dévoilés. Le but est pastoral et apologétique: al-Mu'taman veut prémunir la jeune génération de chrétiens contre le danger de conversion à l'islam, due à l'ignorance de leur foi (et probablement aussi à des motifs socio-économiques). Le genre sera différent des ouvrages théologiques ou apologétiques de l'époque; c'est une éspèce de catéchisme pour adultes, donnant l'essentiel de ce qu'il faut savoir pour répondre aux attaques des musulmans. Nous espérons fournir bientôt aux lecteurs le texte de cet opuscule.

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore, 7
00185 Roma

Khalil Samir, S.J.

OCP 50 (1984) 107-125

La notice sur Nestorius du *Maṣḥafa Mesṭīr* de Georges de Saglā (Traduction) *

INTRODUCTION

Le *Maṣḥafa Mesṭīr* (*Livre du mystère*) est un catalogue de vingt-sept hérésies dont l'auteur, Georges de Saglā, donne une description, souvent très succincte, avant d'en entreprendre la réfutation. Gui-

* Abréviations bibliographiques

Conti-Rossini, *Due Capitoli* = C. Conti-Rossini, *Due Capitoli del Libro del Mistero di Giyorgis da Saglā, Rassegna di Studi Etiopici*, VI (1948) p. 13-53.

Conti-Rossini, *Notice* = C. Conti-Rossini, *Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie, Journal Asiatique*, juillet-août 1913, p. 20.

Dillmann, *Lexicon* = A. Dillmann, *Lexicon Linguae Aethiopicae*, Leipzig, 1865, réimpression Osnabrück, 1970.

Getatchew Haile, *Writings* = Getatchew Haile, *On the writings of Abba Giyorgis Säglawi from two Unedited Miracles of Mary*, OCP 48 (1982) p. 65-91.

Goeller, *Viṭa* = E. Goeller, *Eine jakobitische «Vita» des Nestorius*, OC, I (1901) p. 267-287.

Grébaut, *Livre* = S. Grébaut, *Les trois derniers traités du Livre des Mystères du Ciel et de la Terre*, PO, VI, fasc. 3, Turnhout, 1980.

Guerrier/Grébaut, *Le fragment* = L. Guerrier et S. Grébaut, *Le fragment antichalcédonien du «Maṣḥafa Mesṭīr», Aethiops*, janvier-avril 1930, p. 1-4; 17-20.

Guidi, *Storia* = I. Guidi, *Storia della letteratura etiopica*, Rome, 1932, p. 49-50.

Hammerschmidt, *Catalogue* = E. Hammerschmidt, *Äthiopische Handschriften vom Ṭanasee*, 1, Wiesbaden, 1973.

Hefele/Leclercq, *Histoire* = Ch. J. Hefele, *Histoire des conciles*, Nouvelle tr. fr. par H. Leclercq, II, première partie, Paris, 1908, p. 639 sqq.

Macomber/Getatchew Haile, *Catalogue* = Macomber et Getatchew Hai-

di(1), s'appuyant pour une part sur Zotenberg(2), note le grand retentissement que cet ouvrage obtint en Éthiopie. Conti-Rossini(3), après avoir consacré quelques pages à la personnalité supposée de l'auteur et aux raisons qui ont déterminé la composition du livre, donne une traduction et un commentaire de deux chapitres de celui-ci: il s'agit des notices consacrées à Bītū et à Photin. Aucune autre partie de l'ouvrage n'a été traduite à ce jour à l'exception d'un bref fragment, relatif au concile de Chalcédoine(4). La «réfutation de Nestorius», qui fait l'objet du présent article, était ainsi, elle aussi, restée inédite.

Trois manuscrits du *Maṣḥafa Mesṭīr* sont connus en Europe. Le ms. Abbadie 49, conservé à la Bibliothèque Nationale de Paris(5), est celui sur lequel les traductions précitées ont été faites. Ayant constaté que ce témoin présente un certain nombre de leçons peu satisfaisantes et que, de plus, il est, par endroits, à ce point endommagé que sa lecture devient très malaisée(6), je lui ai préféré comme texte de base le ms. 113 du fonds éthiopien de la Bibliothèque Nationale dont l'écriture est soignée et le texte d'une grande correction; au demeurant, si Zotenberg l'attribue au seizième siècle, Conti-Rossini le fait remonter au quinzième(7), à une date, donc, sans doute très voisine de celle du ms. Abbadie 49. On voit ainsi que ces deux témoins sont d'une époque très peu postérieure à celle de la rédaction même de l'ouvrage qui, rappelons-le, se situe environ l'année 1424. Je ne sais

LE, *Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library*, Collegeville, 1976-1982.

ZOTENBERG, *Catalogue* = H. ZOTENBERG, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1877, p. 127-131.

(1) GUIDI, *Storia*, 49-50.

(2) ZOTENBERG, *Catalogue*, 127-131; l'auteur donne un index des diverses hérésies considérées.

(3) CONTI-ROSSINI, *Due Capitoli*, 13-15; Getatchew Haile (*Writings*) considère en dernier lieu comme très probable l'identité de Georges de Saglā et Georges de Gāseččā — auteur, entre autres, de l'*Horologium* —, identité que Conti-Rossini avait formellement écartée.

(4) GUERRIER/GRÉBAUT, *Le Fragment.*

(5) CONTI-ROSSINI (*Notice*, 20) assigne ce manuscrit au quinzième siècle ou au début du seizième

(6) Conti-Rossini déplore qu'un empêchement matériel l'ait privé de reproductions photographiques du ms. 113 qui eussent, effectivement, éclairé certains points obscurs du ms. 49.

(7) *Cf.* CONTI-ROSSINI, *Due Capitoli*, 16.

où se trouve actuellement le manuscrit «de Bâle» que Dillmann cite assez fréquemment dans son *Lexicon*(8); Conti-Rossini ne fait qu'en mentionner l'existence (sans, du reste, faire référence à Dillmann) et ne l'a manifestement pas consulté. En tout état de cause, les leçons de ce manuscrit, figurant dans le *Lexicon*, sont suffisamment semblables — voire identiques — à celles du ms. 113 pour qu'il m'ait paru légitime et sans conséquence d'en faire abstraction(9).

Comme beaucoup d'autres écrits théologiques éthiopiens, le *Maṣḥafa Mesṭīr* constitue moins un exposé dogmatique en règle qu'une réfutation des opinions contraires à celles de son auteur, en matière trinitaire et christologique notamment. Il ne faut toutefois pas entendre ce terme de réfutation en un sens par trop rigoureux et technique; il s'agit bien plutôt, en général, d'un amoncellement de citations scripturaires jugées suffisamment démonstratives pour confondre l'auteur de l'hérésie qui, lui-même, est accablé des invectives souvent les plus violentes.

Exemplaire à cet égard est la «réfutation» de Nestorius dont je donne ici la traduction(10). Après avoir, en quelques lignes, formulé l'opinion hérétique que Nestorius aurait héritée de ses devanciers, l'auteur éthiopien relate tout au long l'histoire d'une femme assistant à la messe en état d'impureté mensuelle; il a soin, ce faisant, de mettre en lumière les attitudes opposées de Nestorius et de saint Jean Chrysostome au dernier desquels il prête un zèle d'un goût pour le moins douteux.

Puis l'auteur revient à l'hérésie elle-même qui, selon lui, réside dans la conception du Christ comme Dieu «par grâce» et comme «fils de Joseph». Le discours devient alors un véritable centon néotestamentaire agrémenté de comparaisons plus ou moins poétiques et

(8) *Cf.* DILLMANN, *Lexicon*, col. IX.

(9) Le texte du présent article a fait l'objet d'un diplôme de l'École des Langues Orientales Anciennes de l'Institut Catholique de Paris. Je prépare actuellement, dans le cadre d'une thèse de doctorat d'Etat, une édition critique, accompagnée d'une traduction et d'un commentaire, de l'ensemble du *Maṣḥafa Mesṭīr*, édition qui tiendra compte de huit autres manuscrits, récemment rendus accessibles par les reproductions microfilmées qui en ont été faites (il s'agit du nº 18 du *Catalogue* de Hammerschmidt et des nos 13, 406, 714, 1191, 1831, 2426, 2429 du *Catalogue* de Macomber et Getatchew Haile).

(10) La réfutation de Nestorius occupe les folios 37va à 52vb du ms. 113.

désagréables à l'endroit de l'hérésiarque. Ses disciples sont ensuite évoqués, qui appellent Marie «mère du Sauveur» et non «mère de Dieu». Pour «réfuter» cette opinion, l'auteur a principalement recours, cette fois, à l'Ancien Testament, et parfois aussi à des récits apocryphes qu'il est difficile d'identifier; il cite les patriarches et prophètes qui, en diverses circonstances, se sont montrés inférieurs au Christ.

Quant à être Dieu «par grâce», le Christ ne l'est nullement, ainsi qu'en témoignent d'autres passages bibliques qui illustrent clairement le fait que cette appellation, ou d'autres similaires, peut s'adresser à de simples hommes.

Le célèbre passage où Gédéon demande un signe à Dieu est ensuite mis à contribution comme une allégorie transparente des rapports de Marie et de Dieu. L'auteur accorde, en passant, quelques paroles de commisération condescendante à ceux — tel Nestorius — qui ne savent pas pénétrer le sens caché des choses.

Une autre laborieuse comparaison avec l'histoire d'Adam et d'Ève «explique» l'intégrité de la virginité de Marie après son enfantement; ce même récit de la *Genèse* sert encore à montrer l'éclatante supériorité de Dieu sur Satan.

Après quelques nouvelles injures contre Nestorius, l'auteur poursuit en citant longuement *Luc* et *Matthieu* qui, d'après lui, montrent à l'évidence que Joseph n'est pas le père de Jésus. La réfutation prend fin d'une manière assez abrupte et inattendue sur une brève glorification du Christ.

Comme il est habituel, la littéralité des citations bibliques par rapport au *textus receptus* n'est pas toujours respectée, soit que l'auteur «arrange» le texte dans un sens favorable à son argumentation, soit qu'il cite de mémoire, soit encore qu'il s'appuie sur une recension des Écritures différente de la vulgate éthiopienne que nous connaissons.

39, rue de Seine
Paris 75006

Gérard COLIN

TRADUCTION DU TEXTE

(37 va l.4) Écrivons maintenant la réfutation de Nestorius qui dit: «Le Fils est comme un des prophètes», et ceci est la cause de son impiété. Dans les jours anciens, les évêques Tāsrōs et Dīdrōs(1) ont fait des écrits hérétiques qui s'expriment ainsi: «Le Fils est un qui (est Fils de Dieu) [par] essence(2) et un qui (l'est) par grâce; quand le Fils de Dieu s'unit à lui (le Fils par grâce) dans le Jourdain, il l'institua Dieu; celui qui (est Fils de Dieu) par grâce, on l'appelle Jésus-Christ.» Nestorius trouva cet écrit insensé dans la collection des erreurs de ces évêques; il s'en délecta dans son coeur et l'aima dans sa pensée. Toutefois, (37vb) il ne le divulgua pas jusqu'à ce qu'il fût nommé patriarche de Constantinople.

Un jour, il y eut une assemblée de fidèles pour que ceux-ci reçussent la communion un jour de fête. Une femme qui n'était pas purifiée du sang de ses menstrues vint par amour de l'Église pour recevoir la communion. Les gens (la) regardaient alors que l'ombre de l'Esprit Saint se détournait d'elle et que les rayons éclatants du soleil apparaissaient sur elle. Les gens l'amenèrent et la plaçèrent devant Nestorius qui était patriarche. Nestorius lui dit: «Dis-moi, femme, quelle est ton impureté et qu'as-tu fait en sorte que l'ombre de l'Esprit Saint t'a fuie?» (38ra). Cette femme lui dit: «Je n'ai commis aucune faute, mais je suis venue ici avec les fidèles par amour de l'Église sans être purifiée du sang de mon impureté.» Le patriarche s'irrita et ordonna qu'on la suspendît la tête en bas, ses parties sexuelles(3) dévoilées; et il dit: «Si le Seigneur était né de Marie par ce corps, comment donc l'Esprit Saint eût-il méprisé cette femme? Si le Seigneur était né d'une femme, alors l'impureté des femmes eût été sanctifiée à cause de Marie.» Et il ordonna que tous les gens approchassent d'elle et crachassent leur salive à (38rb) l'endroit de ses parties honteuses en disant: «Anathème (soit) celui qui croit que le Seigneur est né d'une femme par ce corps! Maudit celui qui croit que le Seigneur a été porté dans une matrice génitrice et qu'il a eu le sort des nourrissons selon qu'il a été alimenté par le lait des mamelles et selon toute la façon d'être de la parturition des femmes!» Et les gens firent comme il leur ordonnait.

Il y avait alors Jean Ṭarzabēṭēr — ce qui signifie le prêtre(4); il s'approcha de la femme suppliciée et baisa de sa bouche les parties honteuses de son corps en disant: «Moi, je crois que le Seigneur est né d'une femme par ce corps; moi, je crois que le Seigneur a été porté dans une matrice génitrice; moi, je (38va) crois que le Seigneur a été nourri du lait de la virginité et a eu le sort des nourrissons selon la façon d'être des enfants et a accompli toute la

(1) Il s'agit vraisemblablement d'une déformation et d'un dédoublement du nom de Diodore de Tarse.

(2) ዘባሕርይ : est écrit pour ዘበባሕርይ : par assimilation de la préposition.

(3) Littéralement «la nudité de son corps».

(4) ጠርዘቤጤር :, déformation de πρεσβύτερος; *cf.* DILLMANN, col. 1220.

loi de l'homme à l'unique exception du péché(5).» Il y avait une image de Marie la bénie devant l'endroit du sanctuaire et elle l'interpella (= Jean) en disant «Bouche d'or»; et c'est pour cela qu'on l'appela Jean Bouche d'or(6). De même que Jacob fut nommé Israël par la bouche de Dieu, de même Jean fut nommé Bouche d'or par la bouche de l'image de Marie. Moi aussi, je dis à son sujet: véridique assurément (est l'appellation de) bouche d'or et bouche de pierre précieuse, (bouche) qui n'a pas rougi de baiser la porte du corps de la femme indisposée par amour de la naissance de (38vb) Dieu de la Vierge. Véridique assurément (est l'appellation de) bouche de topaze et bouche de perle, (bouche) qui orne l'Église de ses exégèses. Véridique assurément (est l'appellation de) bouche de miel et bouche de sucre, (bouche) qui arrose les fidèles de la saveur de sa parole. Véridique assurément (est l'appellation de) bouche des bouches et bouche à l'odeur suave, (bouche) qui réjouit les brebis du mystère par la bonne odeur de son enseignement. Véridique assurément (est l'appellation de) bouche de sabre et bouche de glaive, (bouche) qui tranche les hérétiques par la puissance de son anathème. Véridique assurément (est l'appellation de) colonne qui ne vacille pas et fondement qui n'est pas détruit. Véridique assurément (est l'appellation de) navire qui n'est pas brisé par le soulèvement des flots et marin qui nage dans l'abîme de la foi. Véridique assurément (est l'appellation de) rempart qui ne tombe pas en ruine et (39ra) tour solide face à l'ennemi.

Moi donc, je vais dire la réfutation de Nestorius. Assurément, il ne s'est pas détourné de sa folie, mais il a divulgué le livre de l'hérésie de Tāsrōs et de Dīdrōs, professeurs de folie et il l'a commenté en chaire. Je crains, certes, de parler comme il (le) fait et mes genoux tremblent au souvenir de sa foi honteuse. Cela est amer à ma bouche comme le suc de l'absinthe et puant à mes narines comme des charognes de chiens abandonnées; c'est pour mes flancs comme des aiguillons de fer incandescents et, pour mes pieds, comme fouler des braises ardentes. Terreur pour mon coeur que la parole de sa bouche qui est pleine de blasphème, et hérissement (39rb) d'horreur pour mes cheveux que l'enseignement de sa foi rejetée chez les hommes et abomination pour Dieu!

Quant à moi, j'aimerais baiser la bouche de Jean Bouche d'or qui a baisé les parties honteuses du corps de celle dont le sang s'écoulait. Il pensait à la sainteté de Marie, mère de Dieu, et non à l'impureté de la femme indisposée. Il pensait à la nature corporelle de la divinité et non à l'ignominie de son commencement; en effet, il est écrit dans la Loi: «*S'il y a une femme dont le sang s'écoule et reste à s'écouler de son corps pendant sept jours — qui sont ceux de ses règles —, quiconque l'aura touchée sera impur jusqu'au soir. Tout ce sur quoi elle (39va) aura couché étant indisposée sera impur. Quiconque*

(5) *Cf. Hébreux* 4, 15.

(6) *Cf.*, à propos de cet épisode, GOELLER, *Vita*; le texte syriaque avait présenté différemment l'épisode en disant que c'était la reine qu'évitait le Saint-Esprit et en situant à Éphèse l'anecdote de la femme indisposée — une prostituée intentionnellement amenée par Nestorius et que Jean Chrysostome embrassait sur le ventre.

aura touché son lit, qu'il lave ses vêtements et lave son corps, et il sera impur jusqu'au soir(7)». La sainte Loi déclare impur jusqu'au fait de toucher le lit d'une femme indisposée, comment donc (déclarerait-elle) celui qui touche la source de son sang et celui qui l'embrasse en baisant ses parties honteuses? Ce n'est pas en méprisant la loi de Moïse que Jean a fait cela, mais par zèle pour la Foi. Il a déclaré impur Nestorius à cause du sang de l'impureté des femmes, et la récompense de l'espérance n'a pas été enlevée à Jean pour avoir baisé la matrice de Marie, mère de Dieu, et avoir baisé sa bouche qui a baisé Emmanuel(8) (et) parce qu'il a baisé les parties honteuses de la femme. De même que (39vb) la frange du vêtement de Jésus ne fut pas souillée quand celle dont le sang s'écoulait la toucha — en effet, une puissance sortit de lui et assécha la source de son sang — (9), de même, le fait de baiser la porte du corps de la femme indisposée ne souilla pas Jean — en effet, la puissance de la Foi sortit de sa bouche et assécha l'écoulement du fleuve de corruption qui est l'enseignement de Nestorius l'impie.

Revenons-en maintenant au récit de la folie de Nestorius. Si nous le narrons, nous sommes pris de peur à cause de la parole blasphématoire qui est sortie de sa bouche; mais si nous le laissions de côté, la racine de son enseignement prendrait de la force dans le coeur des faibles d'esprit. Écoutez donc l'histoire de Nestorius l'impur qui a revêtu la malédiction comme un vêtement et s'en est couvert comme d'un manteau; (40ra) qui s'est ceint du péché comme d'une ceinture qui ceint perpétuellement; dans les entrailles de qui le venin de l'anathème est entré comme de l'eau, et comme de l'huile dans ses os. Deux cents évêques se sont alors rassemblés à son sujet à Éphèse, ils l'ont convoqué dans leur assemblée et l'ont admonesté à propos de son erreur. Il endurcit son coeur, ne se détourna pas de son impiété et dit sans crainte: «Le Fils est un qui (est Fils de Dieu) par(10) essence et un qui (l'est) par grâce; quand le Fils de Dieu s'unit à lui (le Fils par grâce) dans le Jourdain, celui-ci devint Dieu par grâce»; il (= Nestorius?) l'appelle Jésus-Christ. Les évêques le supplièrent de se détourner de son erreur, et il le leur refusa. (40rb) Leur assemblée l'excommunia par la bouche de l'Esprit Saint et le chassa de l'Église, et excommunia tous ceux qui croyaient en sa foi et tous ceux qui marchaient au nom de sa religion. Ils placèrent sur son siège patriarcal Maximien qui était zélé pour la Foi et (qui était) un défenseur de l'Église. Après la mort de Nestorius, l'empereur Marcien adhéra à sa foi ainsi que son empire; en effet, Pulchérie, la fille de l'empereur(11), l'aimait, et elle le fit régner à la place de son père Arcade et de sa mère Eudoxie qui avaient chassé Jean Chrysostome qui était mort en exil dans une île. L'empereur

(7) *Lévitique*, 15, 19-21.

(8) Je traduis au singulier le pronom et le verbe qui, mis au pluriel, se réfèrent par syllepse aux lèvres qui constituent la bouche; il est aussi possible que le scribe ait, par erreur, substitué **አፉሁ፡** à **ከናፍሪሁ፡**, leçon de B.

(9) *Cf. Marc* 5,29-30.

(10) *Cf.* n. 2 p. 1.

(11) L'empereur dont il est question ici est Théodose.

adhéra (40va) à la foi de Nestorius l'hérétique et voulut faire un concile pour affermir sa foi impie, mais Dieu ne lui permit pas de faire comme il le voulait et hâta la défaite de Nestorius. Puis, quand il eut été couvert de honte par la mort de Nestorius, l'empereur revint à la foi de Léon([12]) et y ramena sept cent trente-quatre évêques([13]), alors que Léon, quant à lui, était dans la maladie de laquelle il mourut.

Voici la foi de Nestorius impur de lèvres et impur de foi, il dit d'une parole insensée: «Celui qui est né de Marie est le fils de Joseph; quand le Fils de Dieu s'unit à lui (40vb) dans le Jourdain, il l'institua Dieu par grâce.» Ô Nestorius, écoute ce que dit l'évangéliste: «*Ainsi fut la naissance de Jésus-Christ; quand Joseph se fut fiancé à sa mère, Marie, avant qu'ils eussent habité ensemble, elle se trouva enceinte de l'Esprit Saint. Comme Joseph était un juste, il ne voulut pas l'accuser, il préféra la répudier secrètement. Comme il y réfléchissait, voici que l'ange de Dieu apparut à Joseph et lui dit: Joseph, fils de David, ne crains pas de prendre Marie, ta fiancée; car ce qui naîtra d'elle est de l'Esprit Saint. Voici qu'elle enfantera un fils et tu l'appelleras du nom de Jésus; (41ra) car c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés. Et tout cela qui arriva (arriva) pour que vînt le Verbe de Dieu qui pût accomplir ce qui avait été dit par la bouche du prophète qui dit: Voici qu'une vierge concevra et enfantera un fils et on l'appellera du nom d'Emmanuel, ce qui veut dire: Dieu avec nous*([14]).»

Luc dit aussi: «*Le sixième mois, l'ange Gabriel fut envoyé par Dieu dans une ville de Galilée, du nom de Nazareth, à une vierge qui était fiancée à un homme du nom de Joseph qui était de la maison de David, le nom de cette vierge était Marie. L'ange entra auprès d'elle et lui dit: Réjouis-toi, (toi qui es) joyeuse! (41rb) Dieu est avec toi, tu es bénie entre les femmes*([15]). *Et il la vit tremblante à cause de sa parole. Elle dit: Pourquoi une telle salutation? Est-ce ainsi qu'on se salue? Il lui dit: Ne crains pas, Marie, car tu as trouvé grâce auprès de Dieu. Et voici que tu concevras un fils, et tu le nommeras du nom de Jésus. Il sera nommé Fils de Dieu le Très-Haut et le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père, et il règnera sur la maison de Jacob à jamais, et il n'y aura pas de fin à son règne. Marie dit à l'ange: Comment cela m'arrivera-t-il alors que je ne connais pas d'homme? L'ange lui répondit (41va) et lui dit: L'Esprit Saint viendra sur toi et la puissance du Très-Haut te prendra sous son ombre, et celui qui naîtra de toi sera saint et sera appelé Fils de Dieu le Très-Haut*([16]).»

([12]) Il s'agit du pape Léon dont la foi a été exposée dans le fameux tome à Flavien (449).

([13]) À propos de la partialité de l'auteur à l'égard de Marcien, rappelons que ce dernier ne désirait un concile que pour anathématiser une nouvelle fois tant Nestorius qu'Eutychès, et pour ramener la concorde dans l'Église; cf. HEFELE/LECLERCQ, *Histoire*, t. 2, 639 sqq.

([14]) *Matthieu* 1,18-23.

([15]) Insertion de *Luc* 1,42.

([16]) *Luc* 1,26-38.

Écoute, impie Nestorius, si tu es chrétien, crois en les évangélistes et, si tu n'es pas chrétien, il serait meilleur pour toi que tu n'eusses pas été baptisé, plutôt que de souiller le temple de Dieu par ta foi fétide, ainsi que dit Paul à propos des Hébreux: «*À ceux-ci la parole qu'ils entendirent ne servit de rien, car elle ne se mêla pas à la foi dans leur coeur*([17]).» S'il ne servit à rien au peuple de Dieu de (41vb) garder la loi de Moïse sans croire au Fils de Dieu, comment donc te servirait à toi, Grec incirconcis et Crétois de souche païenne([18]), le fait que, seule, ta naissance soit appelée chrétienne, sans (que tu aies) la foi dans le Christ, ainsi que le dit Paul: «*La fin de la justice est de croire au Christ*([19]).»?

Quant à toi, tu es semblable à une plante sans fruit et à un arbre sans feuillage; à une vallée sans fleuve et à un puits sans eau; à un roi sans diadème royal; à un laboureur sans outil des champs; à un nuage sans pluie et à un épi sans pointe; à un père sans don de nourriture (42ra) et à une mère sans mamelles; à un édifice sans rempart et à une porte sans battant; à un fiancé sans couronne et à une fiancée sans collier; à un prêtre sans ephod et à un sacrificateur sans offrande; à un marin sans l'habitude d'un navire et à un marchand sans biens; à un combattant de char sans tunique de fer et à un cavalier sans traits. Comment as-tu été choisi pour le patriarcat, toi qui n'as pas été sanctifié par le sceau du baptême([20])? Comment as-tu été choisi pour la prêtrise, toi qui n'étais pas orné par la Foi? Nestorius, Tāsrōs t'a laissé son hérésie et Dīdrōs t'a fait participer à sa folie. Nestorius, le chéol t'a (42rb) élevé et les mamelles de la géhenne t'ont nourri de leur lait corrompu. Beliar t'a habillé comme un vêtement, et toi, tu t'en es couvert comme d'un manteau. Le serpent qui a séduit Ève a mis son poison dans ta bouche, et toi, tu t'en es ceint (= du serpent) comme d'une ceinture. La parole de Tāsrōs et de Dīdrōs a troublé ton ventre; comme celle qui est dans les douleurs, tu as conçu dans la souffrance et tu as enfanté le péché. Tu as creusé et foré un trou, tu y es tombé et tu ne t'es pas relevé([21]). Le venin de la vipère a-t-il jailli des reins de ton père? Le serpent est-il entré dans la matrice de ta mère? Les chiens t'ont-ils nourri d'un lait impur? Les truies t'ont-elles élevé dans la boue dans laquelle (42va) elles se vautrent([22])? Les chacals ont-ils fait fête le jour de l'accouchement de ta mère? Et que (faisaient) donc les loups du couchant([23]) le jour de ta naissance? Impure est l'heure à laquelle tu as été conçu et maudit le jour où tu es né([24])!

Nestorius, comment oses-tu appeler le Fils de Dieu fils de Joseph et appeler le Dieu des prophètes comme un des prophètes! J'admire la longani-

([17]) *Hébreux* 4,2.

([18]) *Cf.*, pour cette appellation, *Tite* 1,12.

([19]) *Cf. Romains* 10,4.

([20]) Eu égard à la «naissance chrétienne» mentionnée plus haut, il faut comprendre que le baptême n'a été d'aucune utilité à Nestorius.

([21]) *Cf. Psaumes* 7,16.

([22]) Réminiscence probable de *2Pierre* 2,22.

([23]) Pour cette expression, *cf. Sophonie* 3,3.

([24]) *Cf. Job* 3,3.

mité de Dieu! Comment donc la terre que tu foules ne s'est-elle pas fendue pour t'engloutir quand tu disais cela? Comment le firmament du ciel ne s'est-il pas effondré? Comment les fondements des collines ne se sont-ils pas ébranlés pour se ruer sur toi quand tu disais cela? (42vb) Comment donc les fleuves de la géhenne n'ont-ils pas bouillonné et les sources du chéol n'ont-elles pas monté pour te submerger? Comment donc le tourbillon des éclairs est-il resté calme et ne t'a-t-il pas consumé? Et comment donc les épées de feu n'ont-elles pas frappé pour te pourfendre? Comment donc Michel, le gardien de l'Église, est-il resté calme, quand tu disais cela? Comment donc Gabriel est-il resté calme, lui dont tu as nié l'annonce qu'il a faite à Marie: «*L'Esprit Saint viendra sur toi et la puissance du Très-Haut te prendra sous son ombre, et celui qui naîtra de toi sera saint et sera appelé Fils du Très-Haut*(25)»? Mais toi, tu l'as transformée (= la génération divine annoncée) par ton anathème en une semence génératrice. Que le lieu de ta naissance soit retranché de la surface de la terre (43ra) et que ton nom soit effacé du livre de la vie! Cette malédiction n'est pas pour toi seul, mais pour tous ceux qui croient en ta foi.

Nous avons entendu un bruit à propos de tes disciples selon lequel ils appellent Marie «mère du Sauveur» et ne l'appellent pas «mère de Dieu» et, quant à son Fils, ils disent qu'il (est) comme un des prophètes. À qui donc le comparent ceux qui disent qu'il (est) comme un des prophètes? Est-ce à Adam qui est sorti du Jardin des délices pour avoir transgressé le commandement de Dieu(26)? Ou est-ce à Abel dont le sang versé ne l'a pas été pour le rachat de beaucoup(27)? Est-ce à Hénoch qui a pris une femme dont le nom est Ednī et engendra d'elle Mathusalem (43rb) par une union charnelle(28)? Ou est-ce à Noé qui a fait pour lui une arche par crainte du déluge? Il a été sauvé grâce à sa vertu avec sa femme et ses enfants et les femmes de ses enfants; il n'a (cependant) pas sauvé les pécheurs comme le Christ (les) a sauvés(29). À qui encore le comparent-ils? Est-ce à Abraham qui a nié à propos de Sara qu'elle était sa femme par crainte de Pharaon, le roi d'Égypte(30)? Ou est-ce à Isaac, son fils, qui, lui aussi, a nié à propos de Rébecca qu'elle était sa femme, par crainte d'Abimélek, roi de Guerar(31)? À qui encore le comparent-ils (en disant qu'il est) comme un des prophètes? Est-ce à Jacob qui prit pour lui deux femmes parmi les filles de Laban, (43va) Léa et Rachel, et fit pour lui deux concubines de leurs servantes, Bilha et Zilpa(32)? Ou est-ce à Joseph, son fils, qui épousa la fille de Putiphar, sacrificateur d'Héliopolis, c'est-à-dire prêtre des dieux(33)? À qui encore le comparent-ils (en disant qu'il est) comme un des prophètes? Est-ce à Moïse à qui Dieu a dit: «*Va, joins-toi à ton peuple, monte sur la montagne de Nebo de Moab et meurs-y, parce que vous n'avez pas fait éclater ma sainteté auprès de l'eau de querelle*»(34)? Ou est-ce à Aaron qui fabriqua le veau de métal fondu et dit: *Voici ton Dieu, Israël.*(35)? À qui encore le comparent-ils (en disant qu'il est) comme un des prophètes? À David qui a péché d'un péché mortel par la femme d'Urie (43vb) et qui a fait tuer celui-ci(36)? Ou est-ce à Salomon, son fils, dont les femmes étaient sept cents et les concubines trois cents, lesquelles il avait prises parmi toutes les filles des rois des païens, de sorte qu'elles lui firent suivre les dieux de leurs pères(37)? À qui encore le comparent-ils (en disant qu'il est) comme un des prophètes? Est-ce à Élie qui s'enfuit de devant Jézabel et dit: «*J'en ai assez maintenant, Seigneur, pour mourir, car je ne vaux pas mieux que mes pères*»(38)? Ou est-ce à Élisée, son disciple, qui barricada la porte de sa maison par peur de l'envoyé du roi d'Israël? En effet, le roi avait dit: «*Par la vie de Dieu, que la tête d'Élisée ne reste pas aujourd'hui sur ses épaules!*»(39) À qui encore le comparent-ils (44ra) (en disant qu'il est) comme un des prophètes? Est-ce à Isaïe qui dit à propos de lui-même: «*Car mes lèvres sont impures et c'est au milieu d'un peuple aux lèvres impures que je suis.*»(40)? Ou est-ce à Jérémie qui supplia Sédécias de ne pas le ramener dans la citerne de boue(41)? À qui encore le comparent-ils (en disant qu'il est) comme un des prophètes? Est-ce aux prophètes de Perse que Salmanasar a soumis? Ou est-ce aux prophètes de Babylone que Nabuchodonosor a soumis (et) qui sont tombés en captivité par le péché de leurs pères et sont restés au milieu de la souillure des nations(42)? À qui encore le comparent-ils (en disant qu'il est) comme un des prophètes? À Jean le Baptiseur qui, lui-même, (44rb) fut témoin à propos de Jésus-Christ en disant: «*Il vient après moi, celui qui est plus fort que moi, dont je ne mérite pas de dénouer la courroie des sandales de ses pieds.*»(43) Et, quand il le vit, il le regarda et dit: «*Voici l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde. C'est celui dont je vous ai dit: Après moi vient celui qui est avant moi, parce que, avant moi, il était.*»(44)? Or, par la naissance charnelle, Jean a précédé Jésus de six mois; et, à propos de la naisance de celui qui est du Père, il dit: «*Après moi vient celui qui est avant moi, parce que, avant moi, il était.*»

(25) *Cf. Luc* 1,35.
(26) *Cf. Genèse* 3,23.
(27) *Cf. Genèse* 4,10.
(28) *Cf. Jubilés* 4, 20.
(29) *Cf. Genèse* 6,14 *sqq.*
(30) *Cf. Genèse* 12,14-19.
(31) *Cf. Genèse* 26,7-8.
(32) *Cf. Genèse* 29,15-30.
(33) *Cf. Genèse* 41,45.

(34) *Cf. Deutéronome* 32,49-51.
(35) *Cf. Exode* 32,4.
(36) *Cf. 2Samuel* 11,2-17.
(37) *Cf. 1Rois* 11,3-8.
(38) *Cf. 1Rois* 19,3-4.
(39) *Cf. 2Rois* 6,31.
(40) *Cf. Isaïe* 6,5.
(41) *Cf. Jérémie* 38.
(42) Il s'agit des prophètes des populations déportées à la suite de la prise de Samarie et de Jérusalem.
(43) *Marc* 1,7.
(44) *Jean* 1,29-30.

À propos des péchés des prophètes que nous avons rappelés, il en est (qui consistent) en la transgression (44va) d'un commandement; il en est (qui consistent) en une union charnelle (qui est condamnée?) dans la Loi; il en est (qui consistent) dans l'adultère; il en est (qui consistent) dans le fait de n'avoir sauvé personne d'autre que soi; il en est (qui consistent) en la crainte du supplice. Nous n'avons pas rappelé tout cela pour les vilipender, car la miséricorde de Dieu (est) avec eux, mais pour montrer qu'il n'y a pas d'homme sans péché — ni prophète ni apôtre — hormis Jésus uniquement[45]: le mensonge ne se rencontre pas dans sa bouche[46], ni la fraude dans sa main, ni la souillure dans son corps, ni la malice dans son esprit, ainsi que le dit le prophète dans le psaume: «*Et cela sera plus agréable à Dieu qu'un jeune taureau qui n'a pas développé corne ni sabot*[47].» *Il est agréable* (44vb) *à Dieu* s'explique par l'assentiment du Père au sacrifice de son Fils. *Le jeune (taureau)* s'explique par la sainte Vierge qui a enfanté le veau gras sans tache. *Qui n'a pas développé corne ni sabot* s'explique par celui qui n'a pas de fraude dans sa main ni de corne d'orgueil à son crâne. «*Il est venu pour être égorgé comme une brebis, comme une brebis qui n'ouvre pas la bouche devant celui qui la tond*[48].» De même, il (Jésus) n'ouvrit pas la bouche dans son tourment. En vérité donc, Jésus-Christ est Dieu sans injustice et homme sans péché; brebis pure sans souillure et veau gras sans tache; pain cuit sans impureté (45ra) et coupe de vin pur sans lie; parfum agréé et encens éclatant[49]; prêtre sans faute qui remet les péchés du peuple[50]; roi qui ne fait acception ni du riche ni du pauvre.

Comment donc peut-on appeler «Dieu par grâce» celui-là même qu'on a élevé au-dessus des prophètes? En effet, Dieu dit à Moïse: «*Je t'ai institué Dieu pour Pharaon, et qu'Aaron, ton frère, soit ton prophète*[51].» Et, à propos des prophètes, il dit: «*Vous êtes des dieux, des fils du Très-Haut, vous tous*[52]». «Et, à propos des apôtres, il dit: «*Dieu se tient dans l'assemblée des dieux et il juge* (45rb) *au milieu des dieux*[53].» Il dit cela à cause du fait que le Fils de Dieu s'est tenu au milieu de ses disciples, étant entré par une porte fermée le soir du premier jour de la semaine où il était ressuscité[54]. À propos de l'appellation de «Fils de Dieu qui (l') est par grâce», Dieu dit à Pharaon: «*Renvoie mon peuple, car Israël est mon premier-né, et, si tu refuses de le renvoyer, je tuerai ton premier-né*[55].» Notre Seigneur aussi dit dans l'Évangile: «*Je suis votre père et mon Père aussi est votre père*[56].» Jean dit

(45) *Cf. Hébreux* 4,15.
(46) *Cf. Isaïe* 53,9.
(47) *Psaumes* 69,32.
(48) *Isaïe* 53,7.
(49) *Cf. Exode* 30,34.
(50) *Cf. Hébreux* 7,26-27.
(51) *Exode* 7,1.
(52) *Psaumes* 82,6 rappelé dans *Jean* 10,34.
(53) *Psaumes* 82,1.
(54) *Cf. Jean* 20,19.
(55) *Cf. Exode* 4,22-23.
(56) *Cf. Jean* 20,17.

aussi: «*À ceux qui l'ont reçu, il a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu, (à) ceux qui croient en son nom, qui ne sont pas nés du sang, ni* (45va) *d'un vouloir provenant d'un désir de la chair, ni d'une volonté d'homme, mais de Dieu*[57].» Pierre dit aussi: «*Béni soit Dieu qui nous a engendrés dans sa grande miséricorde et pour l'espérance, dans laquelle nous vivons, du fait de la résurrection de notre Seigneur Jésus-Christ*[58].» Paul dit aussi: «*Et comme vous êtes des fils, voici que Dieu a envoyé dans votre coeur l'Esprit de son Fils qui crie: Abba, mon Père!*[59]» Paul dit encore: «*Tous ceux en effet qui font ce qui est de l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu. Ce n'est pas un esprit de servitude que vous avez reçu pour éprouver de la crainte, mais vous avez reçu* (45vb) *un esprit de fils par lequel crier vers votre père. En effet l'Esprit qui est avec notre corps nous témoigne que nous sommes les enfants de Dieu. Si nous sommes ses enfants, nous sommes les héritiers de Dieu et nous sommes les cohéritiers du Christ*[60].» Jean dit encore dans sa lettre: «*Mes frères, aimons-nous les uns les autres, parce que l'amour est de Dieu, et quiconque aime est né de Dieu*[61].»

Voici donc que nous avons parlé de ceux qui ont été appelés fils de Dieu par grâce, ainsi que de ceux qui ont été appelés dieux par le don de l'Esprit Saint. (46ra) David dit: «*Amenez à Dieu, fils de Dieu, amenez à Dieu les rejetons des béliers*[62].» La sainte Loi dit: «*Tu ne maudiras pas les dieux et, d'un prince de ton peuple, tu ne parleras pas en mal*[63].» Notre Seigneur dit par la voix du *Livre du Testament*: «*Toi qui as créé les esprits droits de ceux qui croient en toi, fais que, d'hommes, ils deviennent dieux*[64].»

Voici donc que nous t'avons parlé, ô insensé, de ceux qui ont été appelés dieux par grâce et de ceux aussi qui ont été appelés fils de Dieu par le don de l'Esprit Saint, de ceux qui sont dans l'Ancien (Testament) et de ceux qui sont dans le Nouveau. Quant au fait d'être Fils de Dieu par nature, laissez-le (46rb) à Jésus-Christ.

Rougis donc, Nestorius, toi qui dis qu'il est fils de Joseph, voici que son Père s'écrie en disant: «*Celui-ci est mon Fils que j'aime, écoutez-le!*[65]» Rougis donc, Nestorius, toi qui dis du Fils de Dieu qu'il a été engendré par une union charnelle. Voici donc que, étant témoin à propos de sa naissance, Isaïe s'exclame et dit: «*Voici qu'une vierge concevra et enfantera un fils et, l'ayant enfanté, elle l'appellera du nom d'Emmanuel*[66].» Rougis donc, Nes-

(57) *Jean* 12,13.
(58) *1Pierre* 1,3.
(59) *Galates* 4,6.
(60) *Romains* 8,14-17.
(61) *1Jean* 4,7.
(62) *Psaumes* 29,1; dans la première partie, l'éthiopien traduit l'hébreu *ĕlōhīm* en s'écartant du grec κυριος; dans la seconde, en revanche, il reproduit le doublet de la version grecque.
(63) *Exode* 22,27.
(64) Je ne retrouve pas cette citation dans le *Maṣḥafa Kīdan*.
(65) *Marc* 9,7.
(66) *Isaïe* 7,14.

torius, toi qui dis de l'Emmanuel qu'il a été conçu d'une semence d'homme. Voici que le prophète David parle à son propos en disant: «*Il descendra comme la rosée sur la laine (46va) et comme une ondée arrosant la terre. La justice germera en ses jours, et une paix abondante jusqu'à ce que la lune passe. Il dominera de la mer à la mer et des fleuves jusqu'aux confins du monde. Les Éthiopiens fuiront devant lui et ses ennemis lècheront la poussière*(67).»

Quant à ce qu'il dit: *Il descendra comme la rosée sur la laine*, (cela s'explique par) la descente du Fils de Dieu dans la Vierge Marie, ainsi que le dit Dieu dans le *Deutéronome*: «*Prête l'oreille, ciel, je vais te parler, et que la terre entende la parole de ma bouche! Qu'elle espère ma parole comme la pluie et que mon propos descende comme la rosée*(68).» La laine s'explique par la sainte (46vb) Vierge, et la rosée par la parole de Dieu qui a demeuré dans son sein. De même que Gédéon demanda un signe à Dieu en disant: «*Voici que, moi, je vais étendre une toison de laine cardée sur l'aire; si la rosée tombe sur la toison de laine seule et (que) tout le sol soit sec, je saurai ainsi que tu sauveras Israël selon ce que tu as dit. Et il en fut ainsi Gédéon se leva tôt le lendemain et pressa la laine, et il sortit de l'eau de la toison de laine plein une cruche. Gédéon dit à Dieu: Que ta colère ne s'enflamme pas contre moi, et je te dirai une seule (chose)! Que la toison de laine soit sèche, elle* (47ra) *seule, et (que), sur tout le sol, tombe la rosée. Et Dieu fit ainsi cette nuit-là: la toison de laine fut sèche, elle seule, et, sur tout le sol, tomba la rosée*(69).»

Un trésor caché est mis en dépôt au sein des livres et l'aveugle de coeur ne le voit pas. Le son du cor retentit par la bouche des prophètes et des apôtres et n'entre pas dans l'oreille du sourd de pensée. Un verrou de fer, même s'il est fort, s'ouvre sous la main du forgeron; une serrure de bronze fond dans le feu de la forge. Mais le coeur des insensés, rien ne peut l'ouvrir, ni la parole du sage, ni la parole des livres. Le discours des livres (47rb) est comme le murmure des vents dans la bouche de l'insensé; il se flatte de le lire et ne sait pas ce qui est à l'intérieur. Il ressemble à celui qui voit les trésors du palais fermés et qui n'entre pas à l'intérieur. Que répond-il à celui qui l'interroge à propos des biens des rois? Ceux qu'on appelle docteurs, alors qu'ils sont dépourvus de la connaissance des livres, ne sont pas plus que le Dagon des Ashdodites(70) et que l'Apollon des rois grecs. Ils sont parés de pierres précieuses et couverts de lames d'or; ils sont habillés de vêtements précieux et sont assis sur un lit de pourpre. Mais, à l'intérieur, ils sont (faits) de bois dégrossi (47va) et d'os d'animaux impurs. On fait monter pour eux l'encens et l'aromate, et le parfum de l'encens n'entre pas dans leur nez. Ils ne mangent pas de graisses de leurs sacrifices et ils ne boivent pas de leurs libations. Ils ne viennent pas en aide à celui qui croit en eux et ils ne maltraitent pas ceux qui leur font injure, eux qui, sans fondement, sont appelés dieux. Ainsi (sont) ces docteurs qui, sans fondement, sont appelés docteurs; eux qui souffrent de la soif de la parole de Dieu, comment donc apaiseraient-ils la soif de celui qui vient à eux? Et, s'ils le désaltèrent, ils le désaltèrent d'une eau troublée, d'une eau corrompue qui n'a pas été tirée de la bouche des prophètes et des apôtres. En effet, les prophètes (47vb) ne sont pas docteurs de par leur propre volonté sans la grâce de l'Esprit Saint. Quant aux apôtres, il ne leur a pas été permis d'enseigner avant d'avoir reçu l'Esprit Saint. Quand ils eurent bu l'Esprit de justice, ils enseignèrent ce qui est juste et prêchèrent ce qui est droit. Or, maintenent, sont appelés docteurs ceux qui n'ont pas goûté la parole de Dieu et ceux qui n'ont pas grandi dans le sein de l'Église, et ils veulent paître les animaux du troupeau du Christ.

(67) *Psaumes* 72,6-9.
(68) *Deutéronome* 32,1-2.
(69) *Juges* 6,37-40.
(70) *Cf. 1Samuel* 5,1-5.

Revenons donc à l'explication de la toison de laine de Gédéon. Gédéon étendit une toison de laine pure qui n'avait pas été tissée et demanda un signe à Dieu: que la rosée tombât (48ra) sur la toison de laine, tout le sol n'étant pas mouillé par des gouttes de pluie; et Dieu fit comme avait dit Gédéon. C'est pourquoi David prophétisa en accord (avec cela) en disant: «*Il descendra comme la rosée sur la toison de laine*(71)». La descente de la rosée sur la seule toison de laine, tout le sol (restant) sec, s'explique par la descente de la rosée de la divinité dans le sein de la Vierge, alors qu'aucune femme n'est touchée par cette goutte de la puissance des cieux. Gédéon demanda aussi que la rosée descendît sur tout le sol et que, seule, la toison de laine demeurât sèche; et Dieu fit encore comme avait dit (48rb) Gédéon. Cela s'explique par la goutte de semence génitrice habituelle qui est dans le sein des femmes du monde entier. Quant à la Vierge pure, elle est exempte de cette goutte de semence, elle n'est pas touchée par l'ordure ni souillée par la flétrissure de la chair.

De même que, au commencement, seul Dieu a été engendré par Dieu seul, (de même), à la fin, seul le Fils de Dieu a été enfanté par la fille de David seule. Au début, Celui qui est invisible a été engendré par Celui qui est invisible; par la suite, Celui qui n'est pas touché — le feu de vie(72) — a été enfanté par celle dont on peut palper le corps. Au (48va) début, Celui de la nature duquel l'origine est ignorée a été engendré et, par la suite, a été enfanté le Créateur des temps, Celui qui détermine les années, par une jeune fille de quinze ans. Sa première naissance est un mystère et sa deuxième naissance, un prodige. Il a enveloppé sa première naissance du linceul de ses mystères pour que nous, créatures, ne le connussions pas, et il a révélé sa deuxième naissance aux bergers, et il est apparu aux mages. Avant cela et après cela, il n'y a pas eu de naissance d'homme à partir d'une femme sans semence humaine; non que, pour lui, les façons d'être de la nature humaine aient été diminuées, parce qu'il n'a pas eu de père sur terre; au contraire, il s'est fait pleinement homme à partir d'une femme seule et est devenu homme complet, (48vb) de même que la femme est sortie complète de la côte

(71) *Cf. Psaumes* 72,6.
(72) Pour cette expression, cf. GRÉBAUT, *Livre*, 415 et 417.

d'Adam sans avoir de mère, et la façon d'être de (sa) nature humaine n'a pas été diminuée par rapport à la nature des femmes qui (sont venues) après elle. De même que les côtes d'Adam n'ont pas été diminuées par rapport à leur nature antérieure, parce qu'il en avait été pris une pour bâtir le corps d'Ève, de même, le sceau de la virginité de Marie n'a pas été diminué, parce qu'elle a enfanté le Fils du Dieu vivant. De même qu'aucune douleur violente n'a affecté Adam lorsque sa côte fut arrachée — en effet, Dieu lui avait donné une lourde torpeur —(73), de même, les douleurs de l'enfantement n'affectèrent pas la Vierge, alors que le sceau de sa virginité était clos.

(49ra) Satan rivalisa d'émulation avec Dieu et voulut susciter de la gloire pour lui-même ; il rechercha ce dont il n'est pas digne et il médita ce qui ne lui convient pas — en vérité, la honte convient à celui qui est ainsi orgueilleux; en vérité, le châtiment est le lot qui convient à celui qui est ainsi juge d'iniquité(74); en vérité, des chaînes de feu conviennent à celui qui est à un tel point orgueilleux de pensée. Ensuite il ne se repentit pas, mais il entra dans le coeur du serpent et susurra aux oreilles d'Ève et la conseilla de telle sorte qu'elle fut chassée du paradis, et ~~il~~ lui permit de manger de l'arbre d'impiété et lui promit qu'elle deviendrait Dieu. Lorsqu'elle eut écouté son commandement, le commandement de Dieu, son créateur, fut annulé. (49rb) Quant à Adam, lorsqu'il eut écouté le commandement d'Ève, sa femme, la grâce de Dieu se retira de lui. Admirable est le décret de la sentence de Dieu, en effet, il dit à Adam: «*Où étais-tu?*» *Et Adam lui dit: «J'ai entendu le bruit (de tes pas) alors que tu te promenais dans le jardin, et je me suis caché, car j'étais nu.» Dieu dit à Adam: «Qui t'a appris que tu étais nu, toi, si tu n'as pas mangé de cet arbre que, moi, je t'ai interdit?» Adam dit: «Ma femme, celle que tu m'as donnée pour qu'elle demeure avec moi, c'est elle qui m'a donné* (de l'arbre), *et j'en ai mangé.» Dieu dit à la femme: «As-tu fait cela?» La femme dit:* (49va) *«Le serpent m'a dupée.» Dieu dit au serpent: «Maudit sois-tu parmi tous les animaux de la terre! Marche sur ton ventre et mange de la poussière*(75).» Dieu maudit le serpent dès l'abord et ne l'interrogea pas sur sa faute comme il avait interrogé Adam et Ève, car il savait que le fondement du péché était sorti du serpent. Dieu rivalisa également d'émulation avec Satan: de même que Satan amena la mort au moyen d'Ève, grâce au conseil (donné) à elle, de même, il (= Dieu) amena la vie par notre Dame Marie; de même que nous fûmes chassés à cause d'une femme, (de même), nous avons été rapprochés de Dieu par une femme. (49vb) De même que le diable avait promis à Adam et Ève qu'ils deviendraient des dieux, de même, Gabriel promit à Marie qu'elle enfanterait un Dieu par son corps. De même que Dieu nous avait admonestés sur le fait de manger de l'arbre d'impiété, (de même), Dieu nous a pardonné par le bois de sa croix. De même qu'a été découverte la nudité d'Adam parmi les arbres du paradis, de même a été découverte la nudité de l'humanité de notre Sauveur au milieu de la foule

(73) *Cf. Genèse* 2,21.
(74) *Cf.*, pour l'expression, *Luc* 18,6.
(75) *Genèse* 3,9-14.

assemblée d'Israël. De même que le décret de la sentence de mort est sorti du Très-Haut contre Adam en ces mots: «*Tu es poussière et tu retourneras à la poussière d'où tu as été pris*(76)» de même le décret de la sentence de mort est sorti (50ra) d'Anne et de Caïphe contre notre Seigneur, ils dirent en effet: «*Nous avons une loi, et, selon notre loi, il doit mourir, parce qu'il s'est institué Fils de Dieu*(77).» De même que Dieu établit des chérubins et des séraphins pour garder le chemin de la porte de vie, afin qu'Adam ne retournât pas dans son héritage, de même, des gardiens furent commis au tombeau parmi les soldats de Pilate et des chefs des prêtres pour que ses disciples (= de Jésus) ne vinssent pas l'enlever la nuit et dire: «*Il est ressuscité des morts*(78).» De même que les chérubins et les séraphins ne purent empêcher Adam d'entrer dans le paradis quand Dieu lui pardonna à la mort (50rb) de son fils(79), de même, les soldats de Pilate et des chefs des prêtres ne purent empêcher notre Seigneur de ressusciter d'entre les morts et de s'asseoir à la droite de son Père.

Nestorius, comment ta bouche n'est-elle pas devenue muette et ta langue ne s'est-elle pas collée à ton palais(80) quand tu as appelé le Créateur fils de Joseph? Combien longue est la mansuétude de Dieu et étendue sa gloire, lui qui n'a pas coupé ton souffle après que tu as dit cela! Combien longue est la mansuétude de Dieu qui t'a attendu selon le terme fixé à tes années! Quant à moi assurément, si j'avais jugé, (c'eût été) pour que fût diminué le tourment du supplice de ceux qui l'ont crucifié par le tourment de ton supplice. Eux, c'est sans (le)connaître qu'ils l'ont fait souffrir en (50va) s'imaginant faire preuve de zèle pour le royaume de Dieu, comme lui-même l'a dit le jour de sa Passion au moment de la sortie de son âme: «*Pardonne-leur, Père, car ils ne savent pas ce qu'ils font*(81).» Paul aussi dit: «*S'ils l'*(= la sagesse de Dieu) *avaient connue, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de gloire*(82).» La Loi aussi dit: «*Ils ne pensaient pas qu'ils le connaissaient et ils ne le connaîtront pas le jour qui viendra*(83).»

Mais toi assurément, Nestorius, tu connaissais la parole des prophètes et tu as été fait docteur de l'enseignement des apôtres. Le grain a été semé dans ton coeur et tu l'as rendu ivraie par la mauvaiseté de ta pensée. Un cep de vigne a poussé dans ton enclos et a produit des épines par la parole de ton enseignement(84). Tu as tout nié (50vb), nieras-tu aussi la parole de l'Évangile? Écoute ce qui est dit: «*Jésus, le Fils de Dieu, avait environ trente ans et*

(76) *Genèse* 3,19.
(77) *Jean* 19,7.
(78) *Matthieu* 27,64.
(79) Ce passage se fait l'écho de la tradition chrétienne qui associe la descente du Christ aux enfers avec le pardon d'Adam et son entrée au ciel.
(80) *Cf. Psaumes* 137,6.
(81) *Luc* 23,34.
(82) *1Corinthiens* 2,8.
(83) Citation non identifiée.
(84) *Cf. Isaïe* 5,1-2,6.

on pensait qu'il était fils de Joseph, fils d'Héli[85].» Si Jésus avait été le fils de Joseph, il ne serait pas dit *Et on pensait qu'il était fils de Joseph.* L'évangéliste dit encore: «*Et lorsqu'il eut douze ans, ils montèrent de nouveau pour la fête à Jérusalem selon leur habitude et, leurs affaires terminées, ils s'en retournèrent. Quant à l'enfant Jésus, il demeura à Jérusalem sans que Joseph et sa mère le sussent, ils pensaient qu'il faisait route avec (d'autres) gens. Une fois arrivés, ils le recherchèrent une journée parmi leurs parents* (51ra) *et ceux qui le connaissaient. Ne l'ayant pas trouvé, ils revinrent à Jérusalem le chercher. Puis, le troisième jour, ils le trouvèrent dans le Temple assis au milieu des docteurs, il les écoutait et les interrogeait; et tous ceux qui l'entendaient étaient stupéfaits de sa sagesse et de ses réponses. Quand ils le trouvèrent, ils furent frappés d'étonnement et sa mère lui dit: Mon fils, pourquoi as-tu fait ainsi envers nous? Voici que moi et ton père, nous nous tourmentions en te cherchant. Et il leur dit: Pourquoi me cherchiez-vous? Ne saviez-vous pas que je suis à ce qui est de mon Père?*[86]» Sa mère lui dit: *Nous nous tourmentions en te cherchant, moi et ton père.* Elle est véritablement sa mère, (51rb) mais Joseph n'est pas son père par la semence génératrice, mais il est son père par la parenté de la chair. En effet, le père du père de Marie et le père de Joseph étaient frères[87]. C'est pourquoi on lui donna Marie pour qu'il la gardât pure jusqu'à ce qu'on les mariât selon la loi, comme il avait été ordonné par Dieu aux filles de Selophhad pour qu'elles reçussent l'héritage de leur père: *Elles contracteront mariage dans la maison de quelqu'un de leurs proches faisant partie de la tribu de leur père pour que l'héritage ne passe pas d'une tribu dans une autre tribu*[88]. Marie n'avait pas de frère, ni de soeur non plus, car son père et sa mère n'avaient engendré qu'elle, puis l'avaient donnée à Joseph pour que (51va) l'héritage de son père ne passât pas dans une autre tribu. En effet, Joseph et Marie étaient tous deux de la race de David. C'est pourquoi elle lui (= à Jésus) dit: *Nous nous tourmentions en te cherchant, moi et ton père.* Le Fils de Dieu en appela à son Père céleste et dit *Ne saviez-vous pas que je suis à ce qui est de mon Père*? En effet, le Temple est la maison de son Père, comme dit l'évangéliste: «*Il fit un fouet de cordes et chassa du temple ceux qui vendaient des boeufs et des brebis, et il dispersa l'or des changeurs, renversa leurs tables et les sièges de ceux qui vendaient des colombes, et il leur dit: Ne (51vb) faites pas de la maison de mon Père une maison de commerce*[89].» «*Ma maison sera appelée une maison de prière, mais vous, vous en avez fait un antre de brigands et de voleurs*[90]».

Revenons au commencement du récit de la Vierge pure et de son frère, le vieillard; la fille de David entra chez le fils de David. La colombe pure

(85) *Luc* 3,23.
(86) *Luc* 2,42-49.
(87) D'après les apocryphes de l'enfance, Joseph est le frère du père de Marie, Cléophas. Par ailleurs, et toujours d'après ces récits, on donne Marie à Joseph, non à cause de cette parenté, mais parce que c'est lui que le sort a désigné.
(88) *Cf. Nombres* 36,6-7.
(89) *Jean* 2,15-16.
(90) *Cf. Marc* 11,17.

entra chez l'agneau candide. Un livre scellé entra chez un homme qui ne savait pas le lire, comme dit Isaïe le prophète: «*On donna un livre à un homme qui ne connaissait pas les livres, et il dit: je ne peux le lire*[91].» Le livre scellé s'explique par le fait qu'elle a été accueillie du Temple (52ra) dans la maison de Joseph. La parole *il ne peut le lire* s'explique par le fait que son corps n'a pas reçu ni connu la grossesse, comme dit l'évangéliste: «*Joseph ne la connut pas jusqu'à ce qu'elle eût enfanté... Avant qu'ils se fussent unis, elle se trouva enceinte de par l'Esprit Saint*[92].» C'est elle le buisson, elle qui a enfanté le feu de la divinité, dont le bois ne se consume pas et dont le feu ne s'éteint pas[93]. C'est elle le rameau de la Foi au sujet duquel Isaïe dit: «*Un rameau sortira du tronc de Jessé et un rejeton montera de ses racines. Sur lui reposera l'Esprit de Dieu*[94].» C'est elle le candélabre d'or aux sept lampes qui sont les cinq (52rb) livres de Moïse avec l'Évangile divin et la parole de l'enseignement des apôtres. Les sept becs qui sont sur lui sont les sept chefs de l'Église. Quant à l'onction d'huile, c'est la puissance de la Foi[95]. La mèche de la lampe est la pensée du coeur que l'on reçoit par la foi en la lumière du Christ. Jean dit à ce sujet — l'*Apocalypse* dit ainsi —: «*Celui qui se tenait au milieu des sept lampadaires d'or et serrait dans sa main sept étoiles*[96].» C'est Jésus-Christ, le chef de notre assemblée, le père de notre esprit; c'est Jésus-Christ, la racine de notre croyance, la colonne de notre foi; c'est Jésus-Christ, le Fils de Dieu (52va) par sa nature et le fils de l'homme par sa nature corporelle, égal en honneur et en gloire à Celui qui l'a engendré. Qu'il soit avec moi et avec vous tous dans les siècles des siècles, amen!

Achevée est la réfutation de Nestorius à la pensée corrompue, qui a souillé le patriarcat et a détruit le baptême chrétien. Georges a parlé, le pauvre de l'Église, qui a grandi dans le portique (du Temple) et a été nourri dans le Nord, qui prêche la Foi au pinacle (du Temple). À propos de Marie aussi il est messager: elle a enfanté un Dieu dans sa virginité. Il a orné ce livre de son zèle étant faible d'esprit, et il a prescrit qu'on le lût le jour de Noël. (52vb) Gloire à Dieu, à Celui qui viendra sur la nuée, pour les siècles des siècles, amen!

(91) *Isaïe* 29,11-12.
(92) *Matthieu* 1,18,25.
(93) *Cf. Exode* 3,2.
(94) *Isaïe* 11,1-2.
(95) *Cf. Zacharie* 4,2-3,14.
(96) *Cf. Apocalypse* 1,12-16.

OCP 50 (1984) 126-162

Breve relatione della Mengrellia redatta nel 1644 dal teatino Giuseppe Giudice*

Tre sono le versioni manoscritte della *Breve Relatione della Mengrellia* giunte fino a noi ed attribuibili, come si cercherà di dimostrare, a don Giuseppe Giudice C.R., un missionario teatino inviato in Georgia e Mingrelia nella prima metà del XVII secolo.

* Abbreviazioni dei riferimenti bibliografici più frequenti

A = Archivio Generale dei Teatini, Missionari in Georgia c.n. 665, D. Giuseppe Giudice C.R., ff. 1r°-17r°.
Andreu, *Carteggio* = F. Andreu C.R., *Carteggio inedito di Pietro della Valle col Padre Avitabile, Regnum Dei* VI (1950) 57-99; VII (1951) 19-50, 118-138.
Arch. Gen. Teatini = Archivio Generale dei Teatini, Roma.
Arch. Prop. = Archivio della S. Congregazione de Propaganda Fide.
ASC = Acta Sacrae Congregationis de Propaganda fide.
B = Archivio della S. Congregazione de Propaganda Fide, Acta Sacrae Congregationis, Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali 209 (Persia, Georgia, Mengrellia sive Colchis, Tartaria, ad 1648) ff. 447r°-460r°.
Bagrationi = V. Bagrationi, *Istorija Carstva Gruzinskogo*, (Trad. dal georgiano in russo di N. T. Nakašidse) Tbilisi 1976.
Baronio = C. Baronio, *Annales Ecclesiastici*, Romae 1588-1643, 20 voll.
C = Archivio della S. Congregazione de Propaganda Fide, Acta Sacrae Congregationis, Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali 209 (Persia, Georgia, Mengrellia sive Colchis, Tartaria, ad 1648) ff. 461r°-473v°.
Chardin, *Viaggio* = G. Chardin, *Viaggio in Persia* (Tr. it. dall'ed. di Lione 1687) Milano 1793, 4 voll.
Chardin, *Voyage* = G. Chardin, *Voyage en Perse et autres lieux d'Orient* (augmenté des notes par L. Langlès) et avec le rapport de G. M. Zampi, I, pp. 192-324) Paris 1811, 10 voll.
Ferro = B. Ferro, *Istoria delle Missioni de' Chierici Regolari Teatini*. Con la descrizione de' Regni, Provincie, Città, Luoghi, Fede, Riti e Costumi delle Genti ove andarono e passarono li Missionari, Tomo I: *De' Quattro Regni della Georgia: Iberia, Odisci, Guriel, Imereti*, Roma 1704, tomi 3.
Galano = C. Galano, *Conciliatio Ecclesiae Armenae cum Romana*, Romae 1650-1654, 3 voll.
Lamberti, *Colchide* = A. Lamberti, *Storia Sacra dei Colchi ovvero Colchide Sacra*, Napoli 1657 (conservata nell'Archivio della S. Congregazione de Propaganda Fide)
Lamberti, *Relatione* = A. Lamberti, *Relatione della Colchide hoggi detta Mengrellia*, Napoli 1654.
Licini = P. A. Licini, *Carteggio inedito di D. Cristoforo Castelli*, Milano 1980.
Manvelichvili = A. Manvelichvili, *Histoire de Géorgie* (Préface de J. Karst) Paris 1951.
SC = Scritture riferite nei Congressi.
Silos = I. Silos, *Historiarum Clericorum Regularium a Congregatione condita*, Pars prior, Romae 1653; Pars altera, Romae 1655, Pars tertia, Panormi 1666. (Le notizie su Padre Giudice sono nelle Parti II e III).
SOCG = Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali.
Tamarati = M. Tamarati, *L'Église Géorgienne dès origines jusqu'à nos jours*, Rome 1910.

La prima redazione, contrassegnata in questo lavoro dalla sigla A, viene conservata nell'Archivio Generale dei Padri Teatini a S. Andrea della Valle, mentre le altre due, qui indicate rispettivamente come B e C, si trovano nell'Archivio storico della S. Congregazione de Propaganda Fide.(1)

I tre testi, non firmati, presentano varie incognite, soprattutto per quanto riguarda il riconoscimento della versione più attendibile. Mentre, infatti, il ms C della *Breve Relatione* è senza dubbio una copia calligrafica, come attesta perfino un'annotazione introduttiva a tale documento(2), i mss A e B si contendono il primato di integrità e di autenticità.

Ad una prima analisi della grafia il ms A si presenta come un documento stilato in bella grafia con lettere chiaramente leggibili,

---

(1) Arch. Gen. Teatini, *Missionari in Georgia c. n. 665*, D. G. Giudice C.R., ff. 1r°-17r° = A.
Arch. Prop., Asc, Socg 209 (*Persia, Georgia, Mengrellia sive Colchis, Tartaria, ad 1648*): ff. 447r°-460r° = B)
Stesso codice, ff. 461r°-473v° = C.

(2) Arch. Prop., *SOCG 209*, f. 460v°: «Dalla Pag. 476 alla pag. 492 era il dupplicato della Breve Relatione della Mingrelia che qui finisce». Si fa osservare che tali pagine vennero poi riordinate e numerate dal f. 461r° al f. 473v°, ma è ancora chiaramente leggibile la numerazione precedente alla quale si riferisce l'appunto.

quasi a carattere tondo, nel chiaro intendimento di facilitarne la lettura o di presentare ai Superiori una relazione disposta secondo un assetto conveniente(3). Il testo è quindi ordinato, ben scritto, ma a tratti cancellato e corretto, con chiose e note a margine che chiariscono un passo o riassumono il contenuto di un periodo.

B sembra invece vergato più di getto, con mano veloce, e non presenta correzioni e note a margine. Questo secondo documento potrebbe essere considerato il più autentico dei tre esaminati, poiché la grafia è senza dubbio quella di padre Giudice, come si può facilmente dedurre da sue lettere contemporanee autografe, ad esempio quella scritta dal Missionario il 20 settembre 1640 da Odise(4). Per contro, A potrebbe dare a prima vista l'impressione di una copia non necessariamente di mano dell'autore.

Tuttavia, proprio le correzioni e le chiose del ms A, oltre ad innumerevoli parole e lettere del testo stesso, convincono del fatto che sia stato lo stesso padre Giudice a redigere anche questo manoscritto, poiché la grafia in tali punti corrisponde certamente sia a quella del ms B sia alle lettere autografe prese a testimonianza.

Ma, una volta stabilito che i mss A e B sono stati redatti dal Missionario stesso, quale dei due si può considerare più completo ed esauriente?

Con un'analisi critica dei testi, comprendendo in essa anche C per meglio aiutare il confronto, si è cercato in questo lavoro di rispondere al quesito. Mentre C corrisponde ora all'una ora all'altra redazione senza sostanziali apporti originali, suggerendo tutt'al più l'ipotesi che il copista avesse avuto sotto gli occhi gli altri due testi, A e B presentano brani in alcuni punti assai differenti.

(3) I Chierici Regolari inviati come missionari dovevano comporre infatti una relazione annuale sull'andamento della propria opera apostolica e spedirla alla cura generalizia dei Teatini. Cfr. Arch. Prop., *SOCG 209*, f. 435r°, D. G. GIUDICE: «Conforme all'usanza ogn'anno servata da noi, cio è di mandare breve relatione alla Paternità Vostra Molto Reverenda di quanto notabile è avvenuto alla nostra Santa Missione della Giorgia, ci troviamo obligati a scriverli» (dalla *Relatione della missione di Giorgia delli 20 di Settembre 1640*, ff. 433r°-445v°).

(4) Cfr. le lettere di p. G. GIUDICE in Arch. Gen. Teatini, *Missionari in Georgia c. n. 665*, da Costantinopoli: 1 giugno 1643 al Rev.mo P.re D. Stefano de Medici Prep.o Gen.le dei C.R., Roma; 20 settembre 1643 al Rev.o P.re D. Clemente Galano, Roma. Si veda inoltre la già citata lettera del Missionario in Arch. Prop., *SOGG 209*, ff. 435r°-445v°.

In numerose occasioni, per esempio, A si riferisce ad episodi vissuti e ricordati, con abbondante uso di verbi alla prima persona plurale, mentre B riporta in misura molto più limitata tali accenni(5).

Al di là delle diversità testuali, peraltro innumerevoli, si è giunti tuttavia alla convinzione che A sia più ricco di particolari di cronaca, di riferimenti e dettagli. Si è già accennato inoltre alle correzioni presenti solo in A: esse sono particolarmente significative, perchè modificano spesso parole in lingue georgiana e mingrella che solo una persona a conoscenza di tali idiomi poteva sostituire con altri vocaboli e forme liturgiche(6).

Dopo aver compiuto un'indagine critica dei due manoscritti A e B ed aver confrontato i documenti con C si può concludere che non solo B è senza dubbio di mano del p. G. Giudice, ma che pure A, più particolareggiato ed esauriente rispetto alla versione fornita da B, è stato stilato dal Missionario. È quindi ragionevole indicare il testo A come il più adeguato e rispondente alle caratteristiche di validità e completezza necessarie.

I manoscritti non sono datati, ma si può definire in modo sufficientemente circostanziato il periodo in cui il testo venne composto: padre Giudice vi narra infatti i principali avvenimenti nei quali fu direttamente o indirettamente coinvolto, tra il 1631, anno del suo arrivo alla missione di Gori, e il 1643, anno in cui egli dovette tornare in Italia come ambasciatore di Levan Dadiani(7).

Proprio nel 1644 p. Giuseppe Silos, lo storico teatino nativo di Bitonto, ricevette dal Capitolo Generale l'incarico di compilare una

(5) A titolo esemplificativo cfr. il ms A (1r°, 5v°, 7r° e v°, 8v°, 11r° e v° 13r°, 14v°, 15v°, 16r° e v°) col ms B (453r°, 455r°, 456r°, 458r°, 459v°). Significativa è anche la mancanza nel ms B di un intero paragrafo riguardante il problema del battesimo georgiano (ms A, f. 6v°, p. 157), seria preoccupazione dei missionari teatini.

Per altri esempi sulle diversità testuali fra i manoscritti si rimanda allo apparato critico.

(6) Le parole e le formule in lingua georgiana e mingrella sono state, dove ciò era possibile, tradotte ed analizzate.

Un vivo ringraziamento al prof. X. Kintana, della Universidad del Pais Vasco, Leioa, Spagna ed ai professori georgiani I. Hachavariani e N. Sturua, i quali hanno fornito tali informazioni. Tutte le note filologiche a questo riguardo sono state quindi redatte, salvo diverso ed esplicito richiamo bibliografico, grazie ai loro preziosi suggerimenti.

(7) SILOS, III 302.

storia dell'Ordine dall'anno della sua fondazione al secolo XVII(8). L'opera assunse un'importanza fondamentale per lo studio delle missioni dei Chierici Regolari, poiché l'autore poté avvalersi, come egli stesso afferma nella prefazione, di aiuti d'ogni genere, di resoconti, memorie e contributi di prima mano(9). Certamente quindi Silos richiese a tutti i Teatini a lui contemporanei l'apporto del loro contributo alla ricostruzione integrale e fedele degli avvenimenti ai quali avevano partecipato o dei quali erano stati testimoni nel corso delle missioni.

La *Breve Relatione* di p. Giudice fu verosimilmente destinata anche a tale scopo. Ne è conferma l'annotazione, presente solo in A, con la quale s'indirizza il documento al «R.do P.re D. Giuseppe Silos de Chierici Regolari S. Paolo di Napoli»(10).

Per questa ragione è assai probabile che la redazione A della *Breve Relatione* sia stata composta su sollecitazione dello stesso Silos proprio nel 1644, durante il periodo trascorso da p. Giudice a Roma prima del suo ultimo viaggio verso la Georgia, avvenuto l'anno successivo.

P. Silos attinse ampliamente e fedelmente dal manoscritto di p. Giudice, come dimostra il combaciare delle versioni e la corrispondenza di notizie nei due testi in relazione ai personaggi ed ai fatti che animarono le missioni teatine di Mingrelia in quel tempo. Il confronto può essere utile non solo come contributo storiografico, ma anche come strumento per un esame più approfondito degli episodi narrati.

In tale ottica è interessante valutare questa *Breve Relatione* in rapporto all'opera storica di Silos ed affiancare nell'analisi anche testimonianze a noi note di altri missionari teatini come A. Lamberti, C. Castelli, C. Galano e, più tardi, G. M. Zampi, che avevano condiviso l'esperienza apostolica di G. Giudice(11).

(8) Cfr. P. F. ANDREU C.R, *I Teatini dal 1524 al 1974: sintesi storica, Regnum Dei*, XXX (1974) nº 100, pp. 8-78.

(9) SILOS, I, pp. 3-6. Per il periodo 1631-1644 riguardante le missioni teatine di Gori e Mingrelia si veda SILOS; II, pp. 605-635; III, pp. 172-328.

(10) A, f. 17rº.

(11) Cfr. GALANO; LAMBERTI, *Colchide*; LAMBERTI, *Relatione*; G. M. ZAMPI, *Breve Relatione dell'Imperfetta Christianità di Mengrellia*, in Arch. Prop. SC, *Giorgia* (dal 1626 al 1707) I, ff. 145rº-156vº. Questa *Relatione* è riportata in francese, in J. F. BERNARD, *Recueil de Voyages au Nord*, Amsterdam 1725, t. VII, 198-302. Il BERNARD ha pure raccolto le relazioni di A. LAMBERTI, *Relation de la Colchide ou Mengrélie*, 136-197; GIOVANNI DA LUCCA, *Relation des Tartares, Precopites et Nogayes, des Circassiens, Mingréliens et Géorgiens*, 89-135; S. PERRY-ANGLOIS, *Extraits des Écrits*, 303-329. La Relatione di LAMBERTI è riportata in francese in CHARDIN, *Voyage*, I, 192-324. LICINI, XX, 151.

Le conclusioni di tale raffronto suggeriscono motivi nuovi e stimolanti. Da un lato, infatti, si ha un certo numero di relazioni scritte da quei Teatini che operarono direttamente tra le genti del Caucaso e che arricchirono le proprie testimonianze di colore umano, sociale e culturale, rendendo le pagine vivaci per l'immediatezza delle impressioni e fornendo cronache o racconti di particolari episodi, spesso non concatenati fra loro, scelti per meglio definire gli aspetti più emblematici di un mondo così diverso da quello occidentale.

Dall'altro lato si ha l'opera ben più vasta e dotta di I. Silos, che, come storico, ha attinto ed ordinato l'enorme materiale a disposizione, soprattutto le relazioni dei missionari. Questa cronistoria, come quelle di altri storici teatini successivi, B. Ferro e G. M. Cottono in particolare(12), riunendo gli avvenimenti occorsi a tutti i Chierici Regolari, riporta per contro minori dettagli rispetto alle singole relazioni, tutto ciò per evidenti divergenze negli scopi narrativi ed a fini complementari.

Proprio per tale diversità compositiva tra le relazioni dei Teatini testimoni oculari — ad esempio i pp. Lamberti, Galano, Castelli, Zampi — e le cronistorie degli storici — Silos, Ferro, Cottono — si rileva d'altro canto una particolarità inversa, ma strettamente connessa a quanto affermato fino a questo punto: nelle cronistorie appaiono a volte notizie e racconti che non trovano riscontro nelle sole relazioni a noi note dei missionari citati, ai quali è giusto tuttavia riconoscere maggiore abbondanza descrittiva.

Si deve perciò dedurre che gli estensori delle cronache si siano avvalsi anche di altre fonti manoscritte, certamente documentate, ma non ancora a noi note; tra queste può essere segnalata la *breve Relatione* di Giuseppe Giudice che ci si propone di esaminare nelle pagine seguenti.

Resta la curiosità di ricercare altre testimonianze raccolte in documenti ancora ignorati, che potrebbero contribuire a far luce sulle

(12) FERRO; G. M. COTTONO, *De Scriptoribus Venerabilis Domus Divi Josephi Clericorum Regularium Urbis Panormi*, Palermo, 1733.

non meglio conosciute correlazioni tra cronache e fonti ispiratrici; sembra altrettanto utile mettere in evidenza le possibilità notevoli offerte da tutti i documenti — diari, appunti, lettere, relazioni — di Teatini che, pur non essendo stati annoverati fra gli scrittori dell'Ordine[13], hanno tuttavia dato alle loro testimonianze un valore profondamente umano oltre a contenuti particolarmente indicativi di circostanze specifiche.

La lettura di questo materiale storico a noi giunto sarebbe quindi di fondamentale importanza sia per le vicende dell'Ordine Teatino, sia per la ricostruzione degli avvenimenti di un'epoca della storia georgiana.

Giuseppe Giudice, di Antonio, nato a Milano, presumibilmente nel 1587, era entrato presso i Teatini, all'età di sedici anni, il 1° agosto 1603. Fatto il noviziato presso la chiesa di S. Antonio, a Milano, aveva emesso la professione religiosa il 30 novembre 1604[14]. Dopo gli studi di filosofia e di teologia, era stato ordinato sacerdote a Piacenza il 17 marzo 1612[15].

Nel 1624 il Padre Generale D. Vincenzo Giliberti inviò Padre Giudice in Sicilia, dove infuriava una grave epidemia di peste, portata da una nave africana. In quell'occasione egli si prodigò senza

([13]) P. G. Giudice e p. C. Castelli non sono nemmeno inclusi nell'elenco degli scrittori teatini compilato da A. F. VEZZOSI, *I scrittori de' Chierici Regolari detti Teatini*, Roma, 1780.

Un utile elenco di viaggiatori europei in Georgia dal XIII al XVIII sec. con indicazioni delle opere è dato da M. A. POLEVKTOV, *Evropejskie Putešestvenniki XIII-XVIII vv. po Kavkazu*, Tiflis, 1935. Sui viaggiatori italiani si vedano inoltre le opere di P. AMAT DI S. FILIPPO: *Bibliografia dei viaggiatori italiani ordinata cronologicamente*, Roma, 1862; *Biografia dei viaggiatori italiani con la bibliografia delle loro opere*, Roma, 1882; *Gli illustri viaggiatori italiani con un'antologia dei loro scritti*, Roma, 1885; M. GUGLIELMINETTI, *Viaggiatori nel Seicento*, Torino 1967: Pietro della Valle, 25-28; Arcangelo Lamberti, 42-43. Circa l'influenza esercitata dai viaggiatori europei sulla cultura georgiana cfr. M. TARCHNIŠVILI, *Geschichte der Kirchlichen georgischen Literatur auf Grund des ersten Bandes der georgischen Literaturgeschichte von* K. KEKELIDZE, *bearbeitet in Verbindung mit* J. ASSFALG (=ST 185) Città del Vaticano 1955.

([14]) *Nomi e Cognomi de Padri Fratelli professi della Congregatione di' Chierici Regolari*, Roma (ed. G. Komarek Boemo alla fontana di Trevi), 1698, f. 22.

([15]) Da Francesco M. DEL MONACO, *Elogia Theatinorum*, Arch. Gen. dei Teatini, Ms 148, f. 253. Dati raccolti da P. Valerio PAGANO C.R. archivista e storiografo. Colgo l'occasione per ringraziare anche il Rev. P. D. F. ANDREU C.R., per i preziosi consigli e per la pazienza con cui ci ha aiutato nelle ricerche.

sosta per quattordici mesi e, cessata la pestilenza nella città di Palermo, già si apprestava a portare soccorso anche alle popolazioni delle montagne, quando il Padre Generale, temendo che il Missionario non fosse troppo esperto dei luoghi, lo sollevò dall'incarico, promettendogli però di destinarlo ad altri compiti.

Nel 1626, durante un soggiorno a Roma, G. Giudice venne a conoscenza del progetto di fondare una missione in Georgia e si offrì subito all'impresa. La sua proposta fu accettata. Da Roma passò a Napoli per raggiungere via mare Palermo e di là imbarcarsi insieme ad Arcangelo Lamberti, napoletano, scelto dalla Sacra Congregazione come suo compagno di missione[16].

Papa Urbano VIII aveva concesso ai missionari teatini due speciali indulti: col primo, il Pontefice permetteva ai Chierici Regolari di poter liberamente «chieder Calici e Sagre suppellettili, ò pur denaro per tale effetto», mentre col secondo si suggeriva la strada della medicina come mezzo attraverso il quale poter compiere l'opera di apostolato; la partenza dei missionari avvenne nel mese di ottobre del 1630[17].

Per comprendere l'importanza della missione teatina in Georgia è necessario ripercorrere le principali tappe che portarono alla decisione di iniziare tale impresa.

Le vicende politiche che sconvolsero nei secoli XVI e XVII le regioni del Caucaso, contese tra Turchi e Persiani, avevano duramente provato la chiesa georgiana[18]. Un patrizio romano, Pietro della Valle, aveva tratto dalla visita a quei luoghi un'impressione talmente penosa che, di ritorno a Roma, si era premurato di far pervenire al Pontefice una sua *Informatione della Giorgia data alla San-*

([16]) Regnava a quel tempo re Filippo IV di Spagna, il cui trono era retto dal principe Filiberto di Savoia, figlio di Carlo Emanuele duca di Piemonte (cfr. FERRO, I, 472-475).

Sull'opera di p. Giudice in occasione della peste si veda SILOS, II, 605-606. A. Lamberti aveva professato l'8 agosto 1610 nella chiesa dei SS. Apostoli di Napoli; partito alla volta della Georgia con G. Giudice, vi rimase per diciotto anni come prefetto della missione in Mingrelia (cfr. LAMBERTI, *Relatione*, 11).

([17]) SILOS, II, 606, 626. Sugli speciali indulti papali cfr. FERRO, I, 481.

([18]) A tale proposito si ricordi la forzata migrazione di circa 1.200.000 abitanti delle terre caucasiche costretti dallo scià Abbas a trasferirsi in Persia (cfr. TAMARATI, 480). L'esodo avvenne tra il 1614 e il 1617.

tità di Nostro Signore Urbano VIII da Pietro della Valle il Pellegrino l'anno 1627, affinché la Sacra Congregazione «de Propaganda Fide» provvedesse all'invio di missionari in quelle terre(19).

Già sul principio del XVII secolo alcuni principi georgiani si erano rivolti per aiuto ai missionari provenienti dall'Armenia e da Costantinopoli(20), ma solo nel 1626 la Congregazione emanava un decreto col quale s'incaricava il padre don Pietro Avitabile C.R. di recarsi «alli Giorgiani» con altri due Teatini, p. Francesco d'Aprile e p. Giacomo di Stefano. La spedizione aveva tuttavia subìto un certo ritardo, ma ciò dovette poi rivelarsi provvidenziale per l'arrivo di un monaco georgiano di S. Basilio, Niceforo Irbakhi Čulokašvili, inviato dal re di Georgia Teimuraz quale ambasciatore al Santo Padre(21).

La Sacra Congregazione aveva ritenuto opportuno rinviare quindi il progetto di una missione nel Caucaso, considerando più conveniente affidare i Teatini già prescelti all'istruzione ed all'esperienza di Niceforo(22).

(19) Arch. Prop., *SC Giorgia*, 1626 al 1707, I, ff. 60r°-112r°. Sulla vita e le opere di Pietro della Valle, oltre che ANDREU, *Carteggio*, si veda P. G. BIETENHOLZ, *Pietro della Valle (1586-1652) Studien zur Geschichte der Orientkenntnis und des Orientbildes im Abendlande*, Basel-Stuttgart, 1962.

(20) Nel 1615 passarono per la Georgia e la Mingrelia due missionari della Compagnia di Gesù, nel 1624 quattro sacerdoti dell'ordine dei Predicatori, nel 1626 un domenicano, p. Gregorio Ursini, che presentò poi alla Congregazione un'altra relazione sulle condizioni di vita nel Caucaso. Cfr. CLEMENTE DA TERZORIO, *Le missioni dei Minori Cappuccini*, Roma, 1925, VII (Turchia asiatica) 6-17.

(21) Arch. Prop., *SC Giorgia*, I, f. 13.

A. ESZER, *Missionen in Randzonen der Weltgeschichte: Krim, Kaukasien und Georgien*, in, *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum* 1622-1972, Rom-Freiburg-Wien, 1972, vol. I/1, 650-679, afferma che tratto caratteristico delle missioni in Georgia è il fatto che i missionari partiti alla volta di quel paese vennero sempre invitati dalle popolazioni indigene.

(22) Niceforo Irbakhi aveva il compito d'insegnare l'alfabeto e la lingua georgiana; nel 1629 egli pubblicò a Roma un *Dittionario Giorgiano e Italiano* redatto in collaborazione con Stefano Paolini.

Per ulteriori notizie sull'attività diplomatica di Niceforo in Italia si veda l'articolo di K. B. ORSINI e M. TABAGOUA, *Une Ambassade Géorgienne en Europe (Nicéfore Irbakhi-XVIIe s.), Bedi Kartlisa*, XXXIX, 1981 139-152.

Sull'operato dei Chierici Regolari nel Caucaso cfr. anche: R. HENRION, *Histoire générale de l'Église pendant les XIII et XIXe siècles*, Paris, 1836, VII, 254-255; R. F. ROHRBACHER, *Storia Universale della Chiesa Cattolica*, Torino, 1890-1891, XIV, 42-43; R. STREIT, *Bibliotheca Missionum*, Münster, 1916, I, 220-339.

Con le raccomandazioni del pontefice e della Congregazione i missionari Teatini si misero finalmente in viaggio e giunsero a Gori, nella Georgia centro-orientale, il 14 dicembre 1628. Iniziò così la difficile opera di apostolato condotta dai missionari teatini in quelle regioni, dove non esisteva più un vescovado latino dal secolo XV. Solo nel 1633 la Sacra Congregazione porrà la Georgia sotto la giurisdizione del vescovo latino di Ispahan e comunicherà la decisione ai Chierici Regolari, invitandoli a rivolgersi a quella sede per tutte le loro necessità spirituali(23).

Re Teimuraz, pur assecondando i padri teatini e favorendo la loro permanenza in ogni modo, esitava a far pubblica professione di fede, temendo la reazione negativa dei monaci greci, assai influenti nel paese. Il re intendeva abituare poco a poco il popolo alla presenza dei missionari: scrisse così nuovamente al Papa, affinché altri Teatini venissero inviati nel suo regno e la Santa Sede prontamente, con una lettera del 31 agosto 1630, autorizzava altri due Chierici Regolari, Arcangelo Lamberti e Giuseppe Giudice, a raggiungere i compagni nel Caucaso(24).

Intanto però dalla Georgia p. Avitabile iniziava il viaggio di ritorno a Roma, dovendo riferire sullo stato della missione, ma anche perché l'impaziente Teimuraz aveva fatto accelerare la sua partenza, non essendo ancora arrivata l'attesa risposta da Roma.

Giunto a Malta, p. Avitabile incontrò così i padri Giudice e Lamberti(25), latori dell'atteso messaggio di risposta del Pontefice indirizzato a Teimuraz, a Zaccaria, catholicos del regno di Kartli, e a Niceforo Irbakhi, ritornato ormai in patria(26).

Il 2 gennaio 1631 i due nuovi missionari si separarono da p. Avitabile e, imbarcatisi su nave francese, partirono alla volta di Acri, l'antica Tolemaide; proseguendo verso est a piedi, i due Teati-

(23) TAMARATI, 524-525. La lettera della Sacra Congregazione è interamente pubblicata a p. 525.

Sull'erezione del seggio episcopale di Tiflis da parte di papa Giovanni XXII (1329) si veda ancora TAMARATI, 440-445.

(24) Arch. Prop., *Lettere del Levante e dell'Asia*, t. CXV, f. 395;

Arch. Prop., *Lettere volgari della S.C.*, t. X, f. 97.

(25) FERRO, I, 482. L'incontro avvenne il 12 dicembre 1630.

(26) Le lettere, conservate nell'Arch. Prop., *Lettere volgari della S.C.*, t. X, ff. 95r°-98r°, sono state pubblicate da GALANO, I, 121-125.

ni vollero recarsi in pellegrinaggio a Nazaret. Passarono quindi per Sidone, Damasco, da qui ad Aleppo, da dove il 19 marzo partirono alla volta di Erzerum, ultima stazione prima di iniziare il tratto finale.

Dopo circa due mesi, il 12 maggio 1631, i padri Giudice e Lamberti giunsero finalmente in vista dell'antica città di Gori, dove vennero accolti da p. di Stefano ed accompagnati alla residenza teatina (27).

In una lettera del 16 novembre 1631 da Gori p. Giudice informava Pietro della Valle delle condizioni di vita in Georgia, dei progressi compiuti nell'apprendimento delle lingue georgiana e turca, del progetto di fondare nuove missioni (28).

L'occasione propizia si presentò nel 1633, quando gli ambasciatori di Rostom Kan, guidati da Niceforo Irbakhi, si recarono dal principe di Mingrelia Levan Dadiani, con proposte di matrimonio da parte del loro signore alla sorella di Levan (29).

La fama dei Chierici Regolari aveva raggiunto quel regno ed il principe di Mingrelia si manifestò così desideroso di ospitare i missionari che, al ritorno degli ambasciatori in patria, i padri Giudice e Lamberti, già da tempo destinati dal Prefetto della residenza di Gori, p. Avitabile, alla fondazione di una nuova missione in Mingrelia, si misero prontamente in viaggio.

I due sacerdoti giunsero nel principato di Mingrelia, ad occidente della Georgia, il 23 aprile 1634 (30). L'attività dei due Teatini era rivolta soprattutto a salvare dalla schiavitù turca le popolazioni ed a somministrare il battesimo nelle forma corretta (31). La loro opera

(27) SILOS, II, 607-609; FERRO, I, 482-483.

(28) ANDREU, *Carteggio*, VII, 118.

(29) Rostom Khosro-Mirza, un georgiano figlio illegittimo di Daut Kan. Divenuto luogotenente di scià Abbas di Persia e poi tutore del suo successore, Seffer Kan, Rostom si era impadronito del principato di Kartli, scacciando Teimuraz di Kakheti. Il matrimonio con Miriam, sorella di Levan Dadiani II di Mingrelia, doveva suggellare il patto d'alleanza tra i due principi contro quelli di Kakheti ed Imereti. (Cfr. MANVELICHVILI, 304-306).

(30) FERRO, I, 337. I missionari furono ricevuti nel palazzo di Zugdidi nel giorno in cui si festeggiava S. Giorgio (ANDREU, *Carteggio*, VI, p. 74).

Urbano VIII aveva inviato al principe di Mingrelia alcune lettere, pubblicate poi da GALANO, I, 121-123, e da SILOS, II, 577.

(31) Sul problema della validità del battesimo georgiano si veda oltre, p. 157.

apostolica si concretizzava anche in piccole conquiste quotidiane che non sono poi state riportate dai cronisti, ma che si possono misurare con l'affetto incondizionato di quelle genti.

Molti furono anche i risultati clamorosi ottenuti da questi Missionari, dalla conversione degli arcivescovi Macario di Trebisonda e Allaverdeli, irriducibili avversari dei cattolici romani (32), alla pubblica professione di fede fatta da Levan Dadiani, che inviò poi p. Giudice al Pontefice come proprio ambasciatore nel 1643 (33).

Terminò senza dubbio in quella data il soggiorno di p. Giudice, ormai prefetto della missione, in Mingrelia. *La Breve Relatione* qui proposta si riferisce quindi al periodo sopra descritto.

P. Giudice s'imbarcherà nuovamente alla volta delle coste georgiane il 27 marzo 1646, portando con sè nuovi missionari, p. Giovanni B. Monti e p. Giacomo A. Marsi, ma non riuscirà ad arrivare (34). Salpati da Livorno su una nave inglese diretta in Tartaria, i Teatini vennero infatti traditi da due mozzi e consegnati al pascià di Gallipoli, nella Tracia.

Da qui, dopo un sommario processo, i Missionari vennero portati nelle carceri di Constantinopoli (35). Nella città risiedeva il padre teatino Gaetano Alessandri che, grazie all'intercessione di suo cugino, ambasciatore di Venezia, e di M. De Laie, ambasciatore di Francia, riuscì a far trasportare i tre compagni dalle carceri al bagno penale

(32) Cfr. TAMARATI, 553-554. L'opposizione dell'arcivescovo Allaverdeli aveva dato non pochi dispiaceri ai Teatini, ma dopo la conversione, egli si rivelò uno dei più grandi sostenitori delle missioni e volle perfino essere assistito da p. C. Castelli durante la malattia e la morte (cfr. LICINI, 34, 43-44, 54-56). Anche GALANO, I, 167-168, riporta l'episodio.

(33) P. Giudice recava con sè a Roma due ragazzi georgiani sottratti alla vendita degli schiavi, Andrea e Antonio (cfr. SILOS, III, 302, 324-325). Levan aveva inviato questi due giovani affinché studiassero nel Collegio Urbano di Propaganda, istituito da Urbano VIII nel 1627 (cfr. M. JEZERNIK, *La formazione intellettuale del Collegio Urbano*, in, *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum 1622-1972*, Rom-Freiburg-Wien 1972, I, 465-482; S. DELACROIX, *Histoire Universelle dès Missions Catholiques*, Paris, 1957, III, p. 118).

(34) Da una lettera di p. C. Castelli si rileva che p. Giudice portava in Georgia istruzioni per il collegio teatino fondato a Cottatis, l'odierna Kutaisi, e progetti per allargare la missione fino alla Persia (cfr. LICINI, 85-86).

(35) SILOS, III, libro VIII.

dei cristiani, meno rigoroso e più tollerante, ma p. Giudice, assalito da forti dolori, moriva poco dopo, probabilmente il 9 maggio 1646(36).

Istituto Universitario di Bergamo
via Salvecchio 19
24100 Bergamo

Patrizia A. Licini

Premessa all'edizione

- Nella trascrizione dei manoscritti si è conservata l'integrità del testo.
- Le abbreviazioni e le sigle sono state sciolte.
- I segni d'interpunzione non sono stati modificati.
- Per rispetto alle tradizioni grafiche dell'epoca alcune parole come «benche», «perche», «per cio», «pero», sono state trascritte senza accento.
- Nell'apparato critico non sono state considerate significative alcune diversità ortografiche minori (e-et, Teatini-Theatini, Georgia-Giorgia, Mingrellia-Mengrelia, ecc.).
- Si è segnato il punto corrispondente alla fine di ciascun foglio dei tre manoscritti. I numeri ai margini indicano la progressione dei fogli.
- I sottotitoli appaiono solo nel ms A, dove sono collocati in margine al testo.
- Le parentesi quadre denotano:
  1) forme interamente ricostruite, sempre precedute da un asterisco;
  2) parole parzialmente intelligibili e di chiara interpretazione, ma danneggiate sui manoscritti;
  3) abbreviazioni e sigle sciolte, nei casi in cui l'interpretazione sia dubbia.
- Quando gli esponenti numerici, di rinvio all'apparato critico, si ripetono, essi indicano l'inizio e la fine della frase omessa, aggiunta o mutata in altro manoscritto.
- I toponimi usati, così come i nomi propri di persona, corrispondono nella grafia alla versione analizzata e vengono di volta in volta chiariti, dove possibile, con note esplicative.
- Negli studi sui Chierici Regolari in Georgia si trova spesso il cognome del Missionario, *Giudice*, nelle varianti *Giudici* o *Di Giudici*; dalle lettere autografe, tuttavia, si può notare che è lo stesso Padre a firmarsi con il cognome terminante in «e» (cfr. ad esempio le lettere del 3 febbraio 1631, del 7 ottobre 1632, del 1 di giugno 1643 e del 20 settembre dello stesso anno, in Arch. Gen. Teatini, *Missionari in Georgia c.n. 665*). Per tale ragione si è quindi scelta quest'ultima grafia.

(36) Ferro, I, 458-467. A p. 493 viene riportato un elogio di p. Giudice fatto da p. Verricelli ed a p. 494 un altro ad opera di p. Galano.

1r° A

BREVE RELATIONE DELLA MENGRELLIA(1)

447r° B
461r° C
Et de costumi de Mengrelli, patimenti, e frutto de padri Missionarij Teatini della(2) Missione(3), fatta(4) dal padre Don Giuseppe Giudice(4).

Sito

La Georgia anticamente(5) era dominata da un solo Rè proprio(6), il quale habitava, et risiedeva nella provincia, che hoggi si chiama Aimereti ò Bassaciuch(7), nella città di Cotatis(8), che hoggidì pur se mantiene, benche alquanto distrutta.

Anche si vede nella stessa città il palazzo del Rè antico(9), fabricato sopra la ripa del fiume Faso, chiamato hora Rione, et ultimamente nella guerra, che hà fatto il prencipe della Mengrellia chiamato Levant Dadian(10) al prencipe di Bassaciuch, chiamato Alessandro Mepè, ha distrutto parte di detto palazzo, et se bene di nuovo è stato riedificato dal sopranominato prencipe Alessandro.

Estendeva i suoi termini la Giorgia nel tempo, che era dominata da suoi Re nattivi sino a Tauris, verso Oriente, posseduto hora dal Re di Persia, et verso Occidente sino ad Arzerun(11) posseduto dal Turco, verso mezzo giorno sino a Trabisonda pur posseduta dal Turco, e sino alli Abcassì popoli ferocissimi verso tramontana.

(1) Arch. Gen Teatini, *Missionari in Georgia, cassetto n.° 665*: D. Giuseppe Giudice, al Rev.do P.re D. Giuseppe Silos, C.R., S. Paolo, Napoli.
(2) B e C: in detta.
(3) C add.: Nell'anno 1640.
Tale data è certamente approssimativa, poiché si narrano avvenimenti, come la conversione dell'arcivescovo Allaverdeli, avvenuti nel 1643 (cfr. la lettera di p. C. Castelli dalla Mingreglia, 18 aprile 1643, in Licini, 60).
(4) B e C om.
(5) B add.: vivea da per se sola et.
(6) B om.
(7) B: Bassagiuch; C: Bassachiuch.
(8) La Georgia attuale corrisponde circa alla zona che gli antichi denominavano Colchide, o Iberia. Nel XVII secolo per Colchide s'intendeva «Quella Provincia dell'Asia, che essendo situata negli ultimi confini dell'Eusino da paesani Odisci, e dagli altri Mengrellia vien chiamata.» (Lamberti, *Relatione*, 1). Essa si estendeva dal regno d'Imereti, o Bassaciuch, fino all'Abcassia, dalla quale la separava il fiume Rion. Cottatis (l'odierna Kutais) era la città nella quale risiedevano gli antichi re georgiani. Cfr. anche Silos, II, 626.
(9) B om.
(10) C: Levant da Dian.
(11) B: Arzerum; C: Arzerom.

Questi Giorgiani furono ridotti alla santa fede, l'anno del Signore 327 al tempo di San Silvestro Papa, nel quarto decimo anno del suo Pontificato, et dell'imperio di Costantino imperatore l'anno 22°[12], da una schiava chiamata Christiana che in lingua Georgiana chiamo[13] Zminda Ninò, cioè Santa Christiana[14] così riferisce il cardinal Baronio le cui parole sono queste[15]: Quaedam[16] mulier apud Iberòs femina christiana exemplo pietatis et austerioris vitae, ac fama editorum miraculorum cum alijs, tum ipsi[17] Reginae praecibus restitutae, eiusdem[18] populos Iberòs, una cum ipsorum Rege Baccurio dicto ad veritatis congitionem perduxit, effecitque ut ab illis ad imperatorem Constantinum legatio mitteretur, qua eum rogarent sacerdotes ad se mitti, qui caeptum munus explerent[19]. Et Rufinus lib[ro] primo cap[itulo] decimo Rem gestam se accepisse Hierosolimis[20] testatur, ab ipso Baccurio Rege postquam is ad Constantinum veniens creatus fuit domesticorum comes: haec Baronius.

[12] Cfr. EUSEBIUS CAESARIENSIS, Episcopus; *Chronicon quod Hieronimus presbyter divino eius ingenio latinum facere curavit*, Parisiis, 1518, ff. 96-97; *Autores Historiae Ecclesiasticae*, Basilea, 1523, I, 227, 260, 339.

[13] B e C: chiamano.

[14] La conversione definitiva al Cristianesimo avvenne sotto il regno di Mirian, della dinastia dei Sassanidi (cfr. TAMARATI, 68, 112-114).

Sulla cristianizzazione della Georgia cfr. anche: P. GOUBERT, *Evolution politique et religieuse de la Géorgie à la fin du VI s.*, in *Memorial Louis Petit*, Bucarest, 1948, 113-127; A. PALMIERI, *La Chiesa georgiana e le sue origini*, (Addizioni) *Bessarione*, (1904) 17-25; 117-124; P. PEETERS, *Les débuts du Christianisme en Géorgie d'apres les sources hagiographiques*, AB, 50 (1932), 5-58.

[15] Cfr. C. BARONIO, *Annales Ecclesiastici*, Roma, 1588-1643, t. III, 349-352. Nel *Martyrologium Romanum* di C. BARONIO (Roma, 1586, 559) si ricorda S. Cristiana il 15 dicembre (*Decimoctavo Kal. Ianuarij*).

[16] B e C: Captiva quaedam.

[17] B: ipsae.

[18] C: eosdem.

[19] Così scrive C. BARONIO negli *Annales cit.* (Christi 327, Silvestri pap. 14, Costantini Imp. 22), 350-351:
«At de Iberis quam Ruffinus (lib. I, c. 10) subnectit historiam recenseamus: eam enim a certo homine, Bacurio Comite, eius gentis Rege fidelissimo viro, se accepisse testatur... ad Imperatorem Constantinum totius gentis legatio mittitur... sacerdotes mittere oratur, qui coeptum erga se Dei munus implerent.» Bacurio era il re delle popolazioni stanziate tra il mar Caspio ed il Camaso nel secolo IV; convertitosi al cristianesimo nel 325, venne nominato governatore della Palestina da Costantino a Gerusalemme (cfr. *Autores Historiae Ecclesiasticae*, Basilea, 1523, I, 227, 260).

[20] A: Hieronimus; C: Ierosolimis.

C. BARONIO, *Annales cit.*, p. 351: «Haec nobis ita gesta fidelissimus vir Bacurius gentis ipsius Rex, et apud nos domesticorum Comes, cui summa erat cura et religionis et veritatis, exposuit, cum nobiscum Palaestini tunc limitis Dux Hierosolymis satis unanimiter degeret.».

Distributione dello stato

Col trascorso de tempi poi, vi fù un Rè il quale hebbe quattro figli mascoli, à quali ancor vivendo divise l'imperio, facendo uno Aristaf, che vuol dir marchese, di una provincia chiamata Cartulo[21], l'altro Aristaf[22] di un'altra provincia chiamata Cacheto, il terzo Aristaf d'un altra provincia chiamata Goriel, et il quarto Aristaf della Mengrellia. Alcuni anni questi marchesi furono abbedienti, et sudditi al loro Rè di Bassaciuch, ma poi col[23] trascorso de tempi[23], se ribellarono, et ciascheduno viveva dà per se, come prencipe assoluto[24].

Hoggidì il prencipe della Mengrellia chiamato Levant Dadian[25] è più potente di tutti[26], havendo soggiogato et resi suoi tributarij il Prencipe di Bassaciuch, il Prencipe di Goriel, et[27] il Prencipe delli Abcassi, e questo di Goriel chiamato Simon Goriel con tutto che li fosse cognato[27], l'ha preso vivo combattendo in guerra, l'ha privato del regno, l'ha accecato d'ambe
461v° C gl'occhi,/e la moglie di detto prencipe, sorella dell'istesso[28] Dadian, l'ha
1v° A data per forza moglie a Rustuan[29] Can christiano/ma rinegato che serve al Rè di Persia[30].

[21] La Georgia orientale, oggi chiamata Karthli.

[22] Cioè «Eristhavi», principe. Il vocabolo è composto da «eris», cioè «della nazione», e «thari», «il capo».

[23] B om.

[24] La Colchide era stata divisa (sec. XV) in principati indipendenti: il regno d'Imereti, la cui capitale era Cottatis, i principati di Guria, di Mingrelia, d'Abkhazeti e di Svaneti (cfr. MANVELICHVILI, 305-306). La provincia di Bassaciuch rimase sotto i principi d'Imereti (cfr. BAGRATIONI, 21-22).

Per ulteriori notizie storiche sulla Georgia e la Mingrelia si vedano anche: W. E. D. ALLEN, *A History of the Georgian People*, London, 1932; BROSSET-WAKUST, *Description de la Géorgie*, St. Pétersburg, 1849-1858, 3 voll. (trad.); J. KLAPROT, *Voyage au Mont Caucase et en Géorgie*, Paris, 1823, 2 voll.; M. C. FAMIN, *Region Caucasienne*, in *L'Univers, ou Histoire et Description de tous les peuples, de leurs Religions, Moeurs*, Paris, 1838, tomo II, 19-48; R. JANIN, *Géorgie*, in DTC, VI, coll. 1240-1289.

La descrizione della Colchide viene fedelmente riportata da SILOS, II, 626.

[25] Levan Dadiani (1605-1657). Secondo il viaggiatore francese G. CHARDIN (*Viaggio*, p. 131) il nome Dadian significherebbe «capo della giustizia», dal vocabolo «Dad», che in persiano vuole appunto dire «giustizia», tanto che la prima stirpe dei re di Persia era stata chiamata «Pich-Dadian», cioè «Prima giustizia». «Mep'e» significa invece «re» (da V. PISANI, *Aspetti linguistici dell'area transcaucasica anteriormente al I millennio a.C.*, in, *Atti del I Simposio Internazionale di Cultura Transcaucasica*, Milano-Bergamo-Venezia, 12-15 giugno 1979, 1-6).

[26] B om.

[27] B: et quello di Goriel, con tutto che gli fosse cognato. Cfr. anche nota 41.

[28] B om.

[29] B: Rostom; C: Rostoan.

[30] Rostom Khosro-Mirza (morto nel 1658) riuscì ad unificare le provincie

La Georgia ha patiti molti infortunij di guerra, et ultimamente a tempi nostri saranno da trenta anni in circa, fu distrutta tutta particolarmente Cartulo, e Cacheto da Scian Abbas Re[31] di Persia[31], che quasi la desolò, trasportando grandissima quantità[32] d'huomini, e donne Georgiane, a Ferabath[32], paese della Persia[33], e questi ultimi anni essendosi di bel nuovo
147v° B ribellato dal Rè di Persia Taimuraz,/Can di Cartulo, e di Cacheto[34], insieme con Daud Can di Cangià[35], luogo di Persia, venne un'altra volta l'essercito Persiano poderosissimo[36], e ruinò[37] la provincia di Cacheto, benche la provincia di Cartulo non patisse tanto, per haver havuto Rostoan Can, che la difendeva come provincia che toccava a lui per hereditaria soccessione, et il Re di Persia glie la concesse, con patto però, che dipenda dal suo dominio: si come ultimamente si era[38] pacificato con Taimuraz Can ancora, havendoli mandato Taimuraz una sua figlia per moglie, che però gli hà concesso un'altra volta la provincia di Cacheto, con patto però che dipenda da i Rè di Persia. Questo è quanto[39] se può dir della Giorgia[40].

Prencipi di Mengrellia

Quanto al prencipe della Mengrellia, questo[41] hoggidi è il più potente di tutti li altri prencipi, havendoli tutti vinti e soggiogati in guerra[41]. La cagio-

---

della Georgia orientale (Kartli e Kakheti, 1656), cfr. BAGRATIONI, pp. 62-68. Proprio in coccasione delle trattative matrimoniali, affidate a Niceforo Irbakhi, Levan Dadiani aveva espresso il desiderio di ospitare i padri teatini nel proprio regno. Cfr. anche SILOS, III, 139-140.

(31) C om.

(32) B: moltitudine di Giorgiani à Ferrabat; C: moltitudine d'huomini, et Donne Giorgiane a Ferrabat.

(33) I discendenti di alcune famiglie di espatriati georgiani vivono ancora oggi in Iran, nella provincia di Fereidān (cfr. Sh. A. MESKHIA, *An outline of Georgian History*, Tbilisi, 1968, 27).

(34) Teimuraz I, signore di Kakheti (1623-1632) e delle provincie riunite di Kartli e Kakheti (1639-1648). Cfr. MANVELICHVILI, 304-306.

Sul lungo periodo di guerra tra Rostom e Teimuraz per il possesso della Georgia orientale si veda: BAGRATIONI, 152-156; SILOS, II, 618-619.

(35) B e C: Gangià.

(36) B om.

(37) B: rovinò di bel novo.

(38) B: è.

(39) B e C add.: brévemente.

(40) SILOS, II, 617-618.

(41) B: quale come si hà detto, è il più potente di tutti gli altri prencipi, e tre ne hà vinti in guerra, cioè Bassagiuch, Goriel, et uno prencipe delli Abcassi.

La versione C aderisce sostanzialmente alla A, mentre la B nomina solo a questo punto i principi tralasciati poco più sopra (cfr. nota 27). La frase «come si è detto», presente solo in B, suggerisce un riferimento agli stessi personaggi, quasi a colmare la lacuna precedente.

ne dell'inimicitia di questi prencipi nacque per haver fatto una congiura d'ammazar Dadian, e fare regnare il fratello minore nominato Giosef Dadian, e già effettuarono il negotio, poi che una sera mangiando Dadian, lo ferirno con una lancia, e credendo fusse rimasto morto, se ne fuggirono in[42] diverse parti[42]. Sanò il ferito prencipe, et così pian piano ha debellato tutti questi prencipi.

Nimicitie

S'accrebbe poi maggiormente lo[43] sdegno col prencipe delli Abcassi[43], poiche havendo pigliato per moglie la sorella di detto Prencipe, li fù poco fedele che però li tagliò il naso, l'orecchie, e parte della lingua, (che questa è la pena, che si dà alla moglie quando non è al marito fedele) e la rimandò al suo paese, l'adultero[44] poi lo fe porre in un pezzo d'arteglieria, e lo mandò per aria; da questa sua prima moglie hebbe due figlioli mascoli[45], si rimaritò poi la seconda volta con una sua zia, moglie d'un suo zio carnale, chiamato Lipardian, vivente ancora il zio la pigliò al marito per forza, et si rimaritò con lei. Questa seconda moglie vedendo, che erano restati a Dadian[46] due figli della prima moglie, diede loro il veleno, et in due giorni ambedue morirno, e ciò fece acciò regnassero i figli suoi. Da questa seconda moglie have havuto Dadian due figli maschi, il primogenito si chiama Alessandro Dadian, il secondogenito Manuciar Dadian. Have havuto anche due figlie femine, la prima nacque stroppiata, e fù da nostri padri[47], quasi miracolo-
2r° A samente sanata come se/dirà appresso[48], e si chiamava Gul Dadian, che[49] vuol dire[49] Rosa Dadian, la quale hora è morta, la seconda si chiama Zira-
462r° C can Dadian, cioe prencipessa donzella Dadian,/questa l'ha promessa per moglie[50] al Prencipe di Goriel[51]. Ma ultimamente se disse, che daria una sua sorella, rimasta vedova al Prencipe di Goriel, et la figlia promessa al detto Prencipe[52], la daria per moglie al primogenito figlio del Prencipe di Bassa-

---

(42) B om.

(43) B: l'occasione della guerra con il Prencipe dell'Abcassià.

(44) B: l'huomo, il quale havea commesso il fatto.

(45) B om.

(46) B om.

(47) B om.

(48) V. oltre, nel prossimo fascicolo.

(49) B: cioè.

(50) C om.

(51) «... quamvis proprium praesentis Reguli sit Levàn. Huius secunda coniux, ex qua liberi procreati sunt quatuor, duo mares, Alexander, et Manachiar, duaeque foemellae, Ghul et Zira». (GALANO, 160). La principessa Zira venne data in moglie al figlio del re Alessandro d'Imereti.

(52) B add.: di Goriel.

ciuch, il quale pure per simile cagione d'adulterio, ha rinontiato la sua prima legitima moglie([53]), figlia di Taimuraz Can, Prencipe di Cacheto. Ma da questa seconda non have havuto figli.

Hor sapendo Dadian, che per ordinario suol nascere trà fratelli dissentione in materia di stati, del governo e della robba, particolarmente havendo veduto il successo miserabile([54]) del suo proprio fratello, acciò non naschino dissensioni frà Alessandro, e Manuciar, suoi figli, have assegnato al secondogenito ducento case di Raia, cioè sudditi, mà però non gente buona, mà ordinaria, e bassa, et ha fatto giurare a quelli, che hanno cura de suoi figli, che non habbino ad apportarle mai novelle de discordie fra detti fratelli. Non sò però come potrà rimediare, atteso che il secondogenito è molto spiritoso, non([55]) essendo tale([55]) il primogenito. Et io ho inteso con le proprie orecchie, che voglino regni il secondogenito. Dio([56]) per sua bontà([56]) rimedij al tutto.

Sito di Mengrellia

448r° B Hor per dire qualche cosa particolare della Mengrellia./La Mengrellia è una piccola parte di Ponto, che ha per confini da una parte l'Abcasià, et dall'altra il mare negro, detto ponto Euxino, et è circondata dalli altri due lati dalla Georgia, è paese, che gira intorno da quattrocento miglia, per lo più montuoso, senza pietre, pieno di boschi, et abondantissimo di fiumi, fra quali il più memorabile è il Fasso, chiamato in loro lingua Rione, che la distermina dalla Georgia, in quella parte, ove scorre per la falda del monte Càucaso; È luogo basso rispetto a suoi contermini, per ciò acquoso sopra modo, e non molto freddo, hà il clima humidissimo soggetto a continue pioggie, e l'aria per esser humidissima caggiona moltissime infirmitadi([57]), non contiene città ma un solo castello nuovamente edificato([58]) dall'hodierno Prencipe, chiamato Levan Dadian, il quale pure per non havere buoni fondamenti parte è caduto a basso([58]), essendo tutto il paese habitato da case disperse fatte di legno, et coperte di paglia, senza chiodi, mà incassate tavole con tavole.

([53]) B add.: dalla quale hà havuto figli, e si hà maritato con la seconda moglie.

C add.: dalla quale havea havuto detto figlio, e si hà ramaritato con la secunda moglie.

([54]) B om.

([55]) B: che così non è.

([56]) B: Nostro Signore.

([57]) Sui disagi sopportati dai Teatini a causa del clima eccessivamente umido si veda una lettere di C. Castelli del 1642 (Licini, 50-52).

Così Ferro, I, 512: «L'aria di quel Regno [Colchide] è così umida, che forse supera quella di ogni altro Paese».

([58]) B: edificato dal Prencipe hodierno, che pure per non haver buoni fondamenti, si è in parte dirrupato.

Cavalli

Per i pascoli abondanti che in ogni tempo conserva è fertilissima di greggi, et armenti, massime di cavalli, che in numero estraordinario a guisa di pecore pascolano, né d'altro si nutriscano che d'erba.

E l'inverno quando([59]) il paese [è] coperto di neve stanno quasi tutti
2v° A sempre in cam/pagna([60]), e si cibano di scorze di alberi, e pochissimi si ferrano i due piedi d'avanti, e per lo più, in occasione di guerra, o di caccia. È la Mengrellia molto abbondante di caccia selvaggia quasi d'ogni sorte, et particolarmente di cervi, cignali, fasciani([61]), vi sono anche molti aironi, castori, orsi, tigri, e altre specie di fiere, et ucelli non ancora conosciuti da nostri.

Frutti della terra

La terra produce tutte le specie di legumi, e frutti([62]), che amano luoghi
462v° C paludosi, come([63]) sono miglio, panico, fave,/fagioli, et altre, dal grano in poi, che è pochissimo, ne nascono([63]) tutte le sorti di cucumeri massime meloni, che crescono in smisurata grandezza, il vino è abondante, e tutti li frutti sono belli mà con poco([64]) sapore, e per lo più per la scarsezza del vitto si mangiano acerbi; Si pigliano ne i fiumi della Mengrellia storioni, che sono molto gustosi([65]).

Vassalli

Il prencipe della Mengrellia si ha per successione, e si chiama sempre Dadian, che è il cognome della sua famiglia, suole mandare ogn'anno tributo al Turco, di figlioli, figliole, Astori, e altre cose, non perché habbia molta paura di lui, mà per esser più sicuro, e non alterar le leggi antiche del suo stato, manda anco di due in tre anni, un grande ambasciatore al Rè di Persia, accompagnato da molte persone, con molti doni, e presenti, passando con quelli sempre stretta amicitia, e ricevendone anche corrispondenza di presenti, e galanterie persiane, è([66]) il più potente delli altri prencipi circonvicini([66]),

([59]) B om.

([60]) B: Compagnia.

([61]) B: Fassani; C: fagiani.

([62]) B om.

([63]) B: come Riso, Panico, Miglio, Fave, Fagioli, dal grano in poi, che anco vi nasce.

C: come riso, Pannico, Miglio, Fave, Fagioli, et altre dal grano in puoi, che è pochissimo, vi nascono.

Cfr. Lamberti, *Relatione*, 58: «Il grano è assai scarso, e quel poco, che se ne raccoglie è molto picciolo.».

([64]) B: senza.

([65]) B: Storioni che in lingua loro chiamano Zudghi molto saporosi.

C: storioni molto gustosi. In A e C non viene riportata la parola in lingua georgiana.

([66]) B om.

tiene sotto il suo dominio politico da cento cinquanta baroni, e sotto il suo dominio despotico da deciotto mila(67) case di vassalli, de quali può disporre, come de schiavi, pone in battaglia da trentacinque mila soldati a piedi, et quindici mila a cavallo, essendo obligati darli soccorso i tre(68) delli prencipi sopranominati, due Giorgiani, et uno Abcasso. È ben vero che non puo mantenere l'esercito piu o meno d'un mese, per carestia di vivere(68), ne spende cosa alcuna essendo ogn'uno obbligato a portare il tutto necessario.

Habitatione

Possiede per sua habitatione, oltre ad uno edificio grande fabricato di pietre, settanta cinque palaggi fabricati di tavole, dispersi per tutto il paese, et altrettanti poderi grandissimi, per dove và tutto l'anno in giro, con la sua corte ordinaria, che sarà da trecento huomini, habitando quattro giorni in uno, sei in un altro, non havendo mai stanza ferma in un medesimo luogo(69).

Viaggiare

È veramente bello a vedere quando muta stanza, per che fa portare le sue bagaglie da persone a piedi non già per carestia di cavalli, havendone al bosco da quattro mila, e più(70), suoi proprij, mà per che così è l'usanza del paese, per lo che poco men, che ignudi col cárrico sù le spalle, passano per li fanghi, saglieno le montagne, e varcano li fiumi, et accio che, non siano
3r° A dimossi dall'impeto della corrente/sogliono uniti insieme, uno appoggiarsi all'altro.

Col Prencipe ancora viaggia la Prencipessa con le sue damigelle a cavallo, con speroni, stivali bande a guisa di soldati cavalcando(71) e l'altre serve basse a piedi, per cio che è costume della Mengrellia le donne andar a caval-
448v° B lo come amazone, e andar come, e dove li piace./

Vitto del Prencipe

Il vitto del Prencipe, e della sua corte, è ordinariamente somministrato da suditi, e cavato da loro poderi, et armenti, e sopra tutto dalla caccia sel-

(67) B: otto milla; C: otto mila.

(68) B: i due sopranominati Prencipi Giorgiani, ne può mantenere l'essercito più di un Mese ò poco più, per carestia di vetovaglia.

C: i 3 detti prencipi sopra, due giorgiani, et uno Abcasso non può però mantenere l'esercito più di un mese incirca per carestia di viver.

(69) Lamberti, *Relatione*, 128: «Nel viaggiare, che fanno i personaggi grandi... ogn'un cerca di comparirci con la maggior comitiva di cortiggiani... conducendosi ancora molti cartiaggi di robene di bagaglie per loro servigio... E gionti alla corte non vanno à drittura à riposarsi all'albergo preparato per loro: ma per far pompa della comitiva, che'l corteggia, più volte van girando il piano».

(70) B om.

(71) B om.; C om., ma add.: come huomini.

vaggina, ne si fà mai per ciò alcuna provisione, vivendosi sempre alla giornata, il vestito ancora viene in diverse occasioni donato a lui dalli medesimi, senza mai spendere, ne per l'uno ne per l'altro danari, che per ciò è ricchissimo d'oro, e d'argento, e si come i baroni hereditano i beni de suditi loro, quando quelli moiono senza figli mascoli, ancor che habbino figlie femine, così medesimamente il prencipe heredita i beni de baroni quando succede loro il medesimo, assignando però qualche picciola parte de beni alle figlie
463r° C femine./

Banchettare

Nella tavola del Prencipe siede ordinariamente la maggior parte della sua corte, non ponendosi avanti lui più di otto, o diece sorte di vivande, grossamente accomodate, ma avanti li altri non si pone ordinariamente per lo più altro, che una cosa, come sarebbe a dire, un pezzetto di carne, bollita con acqua senza sale, et il panico cotto nell'acqua in(72) vece di pane(72), li huomini della corte sogliono portare adosso una borsetta picciola, ove tengono serbato il sale, per poter servirsene quando mangiano. Il Prencipe di tutte le vivande, che in abondantia se gli pongono avanti, suol mandarne qualche parte, a maggiori suoi favoriti, o presenti, o assenti, a(73) chi un pochetto, a chi un altro(73).

Molte volte hà mandato a noi altri padri(74), anche quando stavamo(75) assenti, il residuo del suo pane, il quale non si trova nel paese, se non per bocca del Prencipe, o di qualche altro barone, sapendo esser tale cibo da noi molto desiderato. Alcuna volta dona le spine de pesci, le scorcie de meloni, l'ossa(76) della carne(76), e sono stimati simili presenti per favori, e li mangia-

(72) B: senza sale.

(73) B: om.

(74) Così p. C. Castelli (cfr. Licini, 82): «[Il Re] non lasciò già di seguitarle... visitandomi spesso e facendomi seguire da proprij Servidori, e Paggi sui, ponendomi de proprij cibi dalla sua tavola.»; e Lamberti, *Relatione*, 128-129, parla di «alcun presente di cose mangiative».

L'usanza di distribuire cibo da parte dell'ospite si ritrova spesso nelle descrizioni dei viaggiatori occidentali recatisi nel Caucaso e in Moscovia nei secoli XVI e XVII: si ricordino a tale proposito le relazioni di S. Von Herberstein, *La Moscovie du XVI s. vue par un ambassadeur occidental*, Paris, 1965, 246; R. Hakluyt, *The Principal Navigations, Voyages, Traffiques and Discoveries of the English Nation*, (1589) ried. London, 1962, relazioni di: R. Chancellour (1553), 256; A. Jenkinson (1558), 418.

Sugli usi e i costumi georgiani in quel periodo cfr. anche l'opera di A. Byhan, *La civilisation caucasienne* (Préface et traduction du Dr. G. Montandon), Paris, 1936, 32-250.

(75) B: essendo.

Si noti invece l'uso della prima persona plurale in A e C.

(76) B om.

no per fame, usando fare così anco tutti[77] i baroni del paese, e per questa causa sogliono per la Mengrellia spesse volte vedersi cani arrabbiati, non ritrovando che mangiare. Quando il prencipe vuol mostrar la sua grandezza nel convito a qualche personaggio forastiero, fa venir tutti i suoi baroni, ciascheduno de quali è deputato a servire la tavola, secondo l'ordine della sua famiglia[78], essendo detti officij come titoli dello stato, assignati alle loro famiglie; il costume, che si usa, così in detto convito, come in tutti li altri della Mengrellia è questo: si prepara il luogo[79] in una stanza grande, in mezzo, della quale[80] si preparano molti utri, et vasi di vino[81], Vi si ritrovano ancora porci interi, et vacche in grossi pezzi tagliate, il tutto mezzo
3vº A cotto, et bollito con acqua sola, in caldaie di estre/ma grandezza, essendo ivi reputate grandi le case, secondo la grandezza delle caldaie che possegono, che però il prencipe frà le altre, ne possiede due di tanta grandezza, che in ciascheduna di loro, vi bolleranno da trenta vacche insieme.

Comincia poi il convito dalla mattina seguitando per tutto il giorno, e la notte, sino alla mattina seguente, mangiando, bevendo, cantando, e discorrendo di cose allegre.

È diviso il banchetto in tre parti, in fine di ciascheduna parte s'alzano in piede tre persone, le più principali del convito, uscendo fuori la tavola in un lato della stanza, le quali prese in mano tre grandissime[82] tazze[83] di vino, cominciano a bere a poco a poco, discorrendo di cose allegre, ridono[84] et burlano[84], tenendo sempre in mano le tazze. Fra questo mentre li altri, che assistono al convito, o tutti, o parte cominciano a cantare alternativamente come a due chori, urlando con voci horribili, a guisa di animali. Finito che hanno di bere, li tre primi, dopò qualche tempo vanno ad inginocchiarsi con un sol ginocchio avanti li tre altri, i quali invitati con tale riverenza se alzano, et abbracciatisi, e baciatisi con li tre primi, entrano nello loro luoco, a
49rº B bere/pian piano, sedendo quelli di nuovo per cominciare a suo tempo la
63rº C seconda parte./I secondi tre chiamano dopo li altri con simili cerimonie, e cosi si seguita sino che finiscono, seguitando il canto mentre[85] dura tale cerimonia, la quale finita, finisce la prima parte facendosi anche il simile nel fine della seconda, et terza parte, dandosi[86] dopo il convito a piu principali de convitati il Presente[86], et a quello che è il primo del convito, con alzarsi

[77] B om.
[78] B: qualità.
[79] B e C add.: del Convito.
[80] B add.: come in riposteria.
[81] B add.: nell'abondanza del quale consiste l'eccelenza del banchetto.
[82] B om.
[83] C add.: piene.
[84] B e C om.
[85] B: sino che.
[86] B: dandosi doppo il presente nel fine del convito, à più principali de Convitati.
C: dandosi dopo il presente nel fine del convito, à più principali.

dopo qualche spatio[87] di tempo, frà una parte e l'altra, tocca il dar principio, così alla prima, come alla seconda, e terza parte, e nei conviti de gran signori, nella seconda, e[88] terza parte[88] se cambiano i vestiti[72], essendo stimato questo grandezza grande[89]

Caccia

Li essercitij ordinarij, così del Prencipe, come delli altri del paese, è la caccia, della quale vivono non havendo altro trattenimento[90] di questo[91], però sono esercitatissimi in tirar l'arco, e maneggiar la scimitarra, armi, che usano nella caccia, non servendosi di schioppi, menano alla caccia grandissimo numero di cani di[92] ogni sorte[92], e tamburi, per far uscir le fiere da i boschi densi, correndovi poi essi dentro con cavalli velocissimi, e saettandoli con l'arco, tirando saette biforcate, cioe con due punte, a due tagli, le quali molte volte tagliane le gambe alle fiere; è[93] detto esercitio molto pericoloso, che però si racontano molti morti et feriti disgraziatamente, come avenne anche al padre del regnante Prencipe, per che nella moltitudine di cacciatori, tirando alle fiere, restano colpiti molte volte li huomini[93], se bene menano gran quantità di cani alle caccie[94], si tengono però, mentre[95] dura la cac-
4rº A cia[95] sempre legati[96], acciò[97] non diano molestia alle fie/re per il gusto che hanno, di ammazzarle loro correndo[97].

Superstitioni e Gusti

Li usi e costumi della Mengrellia sono molto[98] stravaganti[98]; vi sono superstitioni di[99] ogni sorte[99], e piu[100] di qualsivoglia altro paese, l'im-

[87] B om.
[88] B om.
[89] Su altre particolari usanze conviviali georgiane cfr. LAMBERTI, *Relatione*, 45-53.
[90] B: essercitio.
[91] LAMBERTI, (*Relatione*, 60) riporta questo proverbio georgiano: «Tutta la felicità dell'huomo consiste, in havere un buon cavallo, un miglior cane, et un ottimo falcone».
[92] B om.
[93] Mentre nelle versioni A e C la successione narrativa è identica, in B questa frase è collocata alla fine del periodo, v. nota 96.
[94] B om.
[95] B om.
[96] B add.: per che solo servono per far uscire le fiere da boschi, dilettandosi d'amazarli con le saette.
A questo punto si inserisce la frase di cui alla nota 93.
[97] B om.
[98] B: oltre modo stravaganti.
[99] B: stravaganti.
[100] B add.: forsi.

briacarsi è honore(101), il rubare non è vergogna, anzi, è stimata industria, et i ladri sono lodati, come industriosi, e persone furbi(102) di cervello, poiche rubano una casa di notte spogliandola tutta, senza che le persone, che dentro vi dormono, sentino cosa alcuna, e senza aprir porta, o fenestra, per che con destrezza incredibile, fanno frà il termine d'un hora, una gran cava(103) sotto la casa sino(104) ad entrar poi per essa dentro, e cavare fuora(104) quanto vi è senza, che niuno si svegli, sono però i ladri non (105) obstante questo(105), scoprendosi, puniti dalla giustitia, et le pene, che ivi si danno, sono togliere loro la robba, appendere per un braccio il ladro, tagliar le mani, e piedi, e nelli delitti degni di morte, cavarli(106) li occhi, il togliere la vita è stimata impietà toltone se il furto fusse fatto alla chiesa, che allora non si perdona la vita.

Regimento di giustitia

Il prencipe solo, con il conseglio del suo Visir, amministra giustitia a tutto il paese, e ciaschedun barone l'amministra a suoi sudditi(107), con facoltà di punire anche(108) con la morte se volessero. Tutti nascono nel paese schiavi del(109) Prencipe, e de baroni(109), e possono come tali esser venduti ad altri, come di fatto ne sono ogn'anno venduti a turchi in molto numero, cosi huomini, come donne, senza quelli, che si vendono nella Georgia, et
64r° C Abcassia. Tengono simile vendita per peccato,/pure è quasi pratticato da tutti, atteso che cosi provedono le case loro, di vestire, d'argentarie, arme, et altri bisogni(110).

Non v'è mercato

Si come non sono nel paese, ne città ne ville, cosi ne anche si trovano mercati, se non quelli, che se diranno appresso, per la qual cosa, non corre il

(101) Così p. C. Castelli (cfr. LICINI, p. 8) «[Il paese] è in potere di gente poco industriosa, e tanto data alla crapula, che non è persona d'honore che non s'imbriaca, che per lo più stanno fuora di cervello la metà del giorno, e l'altra dormendo».

(102) B om.; C: industriose.

(103) B: fossa.

(104) C: e per essa cavano.

(105) C: ciò non ostante.

(106) B: acecargli.

(107) C: vassalli.

(108) C om.

(109) B: ò del Prencipe, ò de Barroni; C: o del Prencipe, o de baroni.

(110) È dell'8 settembre 1632 una lettera scritta da p. Giudice dalla Mingrelia al conte Gregorio Castelli di Gagliano, zio del missionario C. Castelli, nella quale, dopo aver esposto le tristi condizioni degli schiavi georgiani, egli chiede al conte «qualche carità», non avendo ormai più denaro per riscattare i cristiani. P. Giudice ricorda che occorrevano trentadue piastre per tre anime (cfr. LICINI, 11).

dinaro, ma si compra, e vende per commutatione(111) di robba, et queste si fanno di rado, cavando ogn'uno il sustentamento necessario dalli armenti, dalli poderi e dalli sudditi loro(112).

Commutationi

449v° B Una capra si venderà, otto, ò diece galline, un castrato per due capre,/una vaccha per tre(113) castrati, et un cavallo per due, o tre vacche.

Corre anche per prezzo il drappo di seta, il panno, la lana, il ferro, il sale, il rame e cose simili, che sogliono esser ivi portate da vascelli turcheschi, et cambiati per schiavi, otto o diece volte l'anno.

Alli tempi destinati si suole il popolo radunare in luoghi particolari per il mercato che dura, due, o tre giorni al piu, et cosi si fanno tali(114) commutationi, o vendite.

Liti come si finiscono

Quando hanno liti, o discordie fra di loro, i baroni sogliono con le armi terminarle, conducendo l'uno contro l'altro i loro sudditi, sacchegiandosi, et
4v° A facendosi danno scambievolmente, tagliano le vigne, abbrugiano/le case che sono di legno coperte di paglia, rompono li grandi vasi di creta, che a modo di cisterne sotterrate in terra conservano, per riporvi il vino. La ragione è di chi è piu potente, non mettendovi mano il prencipe per lo più, senza la loro appellatione.

Superstitioni nell'infermità

Quando uno(115) s'ammala, trà le altre superstitioni, pigliano uno castrato e l'aggirano tre(116) volte(116) per la testa dell'infermo, poi si abbruggiano in alcuna parte i peli della lana, e con alcune orationi l'ammazzano, sacrificandolo a Dio per l'infermo; altre volte fanno l'istesso d'un bue, non ammazzandolo, mà tagliandoli un orecchio, e girando detto orecchio tagliato, per la testa dell'infermo, altre volte girano il bue per la casa, poi interrogano il sacerdote di quello hà da succedere all'infermo e della causa, per la quale Dio ha mandato tale infermità, il sacerdote buttando le sorti nel libro, risponde

(111) B e C: permutatione.

(112) Il denaro era stato tuttavia introdotto in Mingrelia dagli Armeni e dai Persiani. Il principe d'Odise aveva fondato una zecca nella quale si coniavano monete con gli stessi caratteri arabi di quelle importate; ma i Georgiani raramente si fidavano d'usarle, preferendo sempre il baratto (cfr. LAMBERTI, *Relatione*, 182-183). Cfr. P. AVRIL, *Voyage en divers Etats d'Europe et d'Asie pour découvrir un nouveau chemin à la Chine*, Paris, 1693, I, 1-342, per interessanti notizie sul commercio in quelle zone.

(113) C: due.

(114) B: simili.

(115) B: alcuno.

(116) b: om.

loro diverse cose, molte volte dice, che le carte, che noi chiamamo imagini sono molto sdegnate contro l'infermo, e che però bisogna placarle con ([117]) presenti, e doni, quali poi si prende([117]) il sacerdote([118]).

Lutto nelli mortorij

Morto, che è l'infermo, si prepara da mangiare in casa del morto a prò dell'anima del defonto per li parenti, et amici, che verranno a piangere, buttando sopra il corpo([119]) danari, o altro, che poi serveno al capo della casa per fare il mangiare otto giorni, sopra il corpo del morto a coloro, che vengono al visito, anzi([120]) la notte portano il cadavero, ò in qualche chiesa di legno picciola, che quasi ogni barone ne tene una nella sua habitatione, o pure in qualche stanza quando non vi è chiesa, e portano da mangiare, et da bere per l'anima del defonto dicendo che viene a cibarsi la notte.

E riprendendoli io, come potea essere che l'anima venisse a mangiare, come loro dicevano, atteso che quanto cibo vi mettevano, tanto ne trovavano, et se l'anima havesse mangiato sarebbe mancato il cibo, a questo non sapendo che rispondere dicevano Atci zes ven, cioè così è l'usanza([120]).

Di detti parenti, et amici, che vengono, se fanno due cori sopra il morto, cantando scambievolmente mattina e sera, con urli et voci horribilissimi, sen-
164v° C tandosi dopo a mangiare per l'anima del defonto,/dopo li otto giorni vanno tutti li predetti con la famiglia del defonto alla sepoltura, accompagnando il morto nudi([121]) dalla testa sino alla cintura([121]), urlando con le dette voci, gionti alla sepoltura si pongono tutti in giro inginocchiati in terra battendosi la testa, et il petto graffiandosi il volto, strappandosi i capelli([122]), gridando, e piangendo dirottissimamente; alcuni giorni dopò la sepoltura, và il capo della
5r° A casa alla sepoltura et/inginocchiato avanti essa ignudo([123]) come sopra([123]), riceve ivi tutti i visiti de parenti, i quali stando pure ignudi dell'istessa maniera, vanno uno dopo l'altro avanti il capo di casa graffiando il volto([124]), e la testa pian piano, et con gravità, senza ne piangere, ne parlare un con l'altro, solo con gesti di mestitia mostrano il loro dolore, et il detto capo di

([117]) B: con doni, e presenti, quali poi si pigli.

([118]) Per altre usanze superstiziose in caso di malattia si vedano i numerosi episodi riportati da C. Castelli che, come medico, veniva spesso chiamato al capezzale degli infermi (cfr. LICINI, 9, 19, 25, 60-61).

([119]) B e C add.: del morto.

([120]) B om.

In B manca completamente il racconto del trasferimento notturno del cadavere in chiesa ed i riferimenti ad un episodio vissuto in prima persona dal Missionario.

([121]) B om., ma add. poco più avanti, v. nota 123.

([122]) B: pelo.

([123]) B: ignudo dalla testa sino alla cintura.

Cfr. anche nota 121.

([124]) B: petto.

casa risponde a ciascheduno anche con i detti gesti, e graffiamenti gravi senza parole, e pianti, osservandosi frà tanto gran silentio.

Dopò la morte di qualsivoglia, sogliono per segno di lutto, tutti i parenti, e suditi radersi([125]) la barba, i mostacci, e le ciglie, e per qualche mese por-
450r° B tano sopra la testa un berettino di pelliccia/di capra, e le scarpe della([126]) medesima pelliccia([126]), dormendo in terra sopra una stuoia, e per un anno intiero non mangiano ne carne, ne pesce, ne ova, ne latticinij, ne si tagliano più la barba, o i capelli della testa in detto tempo([127]), et hora il prencipe Dadian saranno quattro anni, che per la morte della moglie, non mangia ne([128]) carne, ne ova, ne furmagio([128]), è ben vero che da un anno in qua hà incominciato a mangiar pesci.

Brindisi

Quando sogliono fare brindisi usano questa cerimonia, bevono un poco del vino, che se li porta, poi col faccioletto nettano il bicchiere dove hanno posta la bocca per bere, e mandano il bicchiere, a chi desiderano di far brindisi, qual ricevuto([129]) si salutano insieme, e fornisce di berlo, l'istesso poi fa quando chi hà ricevuto il brindisi, vuole renderlo.

Cerimonie nella visita

Sogliono esser le persone grandi molto cerimoniose, per tanto, quando occorre visitarsi, vanno con molta comitiva di gente, arrivati al luogo destinato smontano tutti da cavallo un poco lontanetto, il principale và avanti, li altri appresso gli esce incontro la signora([130]) della casa, con le sue damigelle appresso quando sono vicini da otto o dieci piedi se inginocchiano con un sol ginocchio, salutandosi, si abbracciano, e si baciano (se però sono parenti) poi la signora l'introduce nella casa, dove si trattengono discorrendo affabilmente, et alla fine senza sorte alcuna di saluti, ne di cerimonie partono, e si licentiano.

Cibo delli cani

A cani de quali è abbondantissimo il paese per lo più, particolarmente a levrieri, li cibano di carne di cervo, o d'altra selvaggina, e la grandezza consiste farli venire nel fine della tavola dove alla presenza di tutti li cibano abbondantissimamente di carne cotta.

([125]) B e C add.: la barba.

([126]) C: del medesimo.

([127]) «Il giorno della sepoltura i parenti, et amici del morto si radono non solo il capo, i mostacci, e la barba: mà sino alle ciglia, né più le toccano con ferro per un anno intiero.» (LAMBERTI, *Relatione*, 71).

([128]) B: ne carne, ne pesce, ne ova, ne latticinij.

([129]) B add.: il bicchiere.

([130]) B: patrona.

Cerimonie alli convalescenti e donne partorienti

Le persone grandi quando sono state ammalate, e poi si risanano sogliono esser visitati da parenti, et amici, quali sono ricevuti molto honoratamente, et nell'entrare dove sta il convalescente, vi fanno riverenza, prentandoli[131] denari, o una tazza d'argento in segno d'allegrezza, l'istessa cerimonia si suol fare, quando una donna hà partorito, particolarmente quando partorisce
5v° A la prencipessa, la quale in questa/raccoglie molti presenti d'oro, et argento.

Soldati alla guerra

Dalla guerra niuno è esente, ne vescovi ne Beri[132], ne sacerdoti, ne greci, e quando non vi vanno, li castiga molto bene, non già nella persona, mà
5r°C-450v°B nella robba, levando li armenti, e sudditi./

Cerimonie nel reconciliarsi

Per dimostrar segno di grande amicitia, paricolarmente quando essendo stati nemici, et poi si rapacificano insieme, sogliono farsi succhiar la poppa, et il Prencipe[133] essendosi rapacificato con il Prencipe di Bassaciuch, che li fu già nemico, li fece succhiare la poppa della Prencipessa sua moglie, e questo è stimato segno di straordinaria amicitia, rifacendole poscia l'ingratitudine, quando non corrispondono.

Cerimonie per li morti in guerra

Essendo morto alcuno in guerra, per honorarlo, sogliono mandare attorno alle genti grandi, alcuno vestimento del morto, come a dire, la camicia tinta di sangue, o qualche altro vestito, poi và il padrone della casa, con i suoi sudditi, piangendovi sopra, graffiandosi il viso, come se apponto vi fosse il cadavero, con voci horribili, e lagrimevoli.

Patimenti nel viaggiare

Per[134] informatione, e per avertimento a chi dovrà pratticar questi paesi, non sarà disdicevole, di raccontare, che nel seguitare il prencipe, come per varie occorrenze fà spesso di mestiere, et come a noi conviene di fare, quasi

(131) B: e sogliono gettargli. C: getandoli.

(132) «Si trovano in Mengrelia de' Monaci dell'Ordine di S. Basilio, che sono chiamati Berri. Vanno vestiti come li Monaci Greci, e osservano il loro modo di vivere. La Volontà sola del Padre, e della Madre basta per fare il figlio loro Religioso. Lo dedicano a quella vita col mettergli in capo dall'età fanciullesca una berretta negra, lasciandogli crescere la zazzera, e vietandogli l'uso della carne». (Relazione di G. M. Zampi in CHARDIN, *Viaggio* I, 161).

(133) B: Dadian.

(134) B: om.

Anche in questo punto del ms B manca un intero episodio con riferimenti ad esperienze personali, cfr. nota 120.

per otto mesi continui, una strana angustia si patisce, in quello, che per l'humano vivere, è, dopò il cibo, il più necessario, per che a ciò se concedono solo al Prencipe, et ad altre persone grandi, le commodità opportune, et ogn'altro conviene, che vada a ritirarsi in luoghi aperti, alcune volte a cavallo, ove conviene stare con il bastone in mano sempre in atto de difesa, da cani, e porci famelici, che concorrono a maraviglia in gran numero: et ad un signor principale, che non fu avertito di stare con bastone in mano in simile difesa, successe per doloroso accidente alzarsi fatto eunuco, da un morso di cane, o di porco[134].

Qual sia la lingua

La religion Mengrella, come anche la Georgiana, è conforme in tutto et per tutto al rito greco, e benche la lingua Mengrelese[135] sia una particolare, diversa da tutte le altre, né Libri però cosi divini[136], come profani, e nelle loro messe, si servono della lingua Georgiana, come li Europei si servono della Latina, anzi nella corte del prencipe, e de grandi, usasi anche molto detta lingua, come piu gentile e stimata, che non è la Mengrella[137].

Patriarca

Hà la Mengrellia un Patriarca, detto ivi il catolico, il quale insieme è patriarca degli Abcassi, e di due provincie Georgiane, cioè di Bassaciuch, e di Goriel[138]; è detto Patriarca creato dal Prencipe Dadian, si come sono anco tutti i vescovi del paese, i quali non possono essere ne vescovi, né patriarchi,
6r° A se non sono Beri (con tal/vocabolo sono[139] ivi chiamati[139] i religiosi, che non hanno mai mangiato carne dal ventre di sua madre, cosi[140] anche si chiamano altri, che avendo havuto moglie, si separano da lei, o pure muore[140]) e benche siano detti vescovi per lo piu pieni di tutti i vitij, bevitori di

(135) B: mengrella; C: de Mingrelesi.

(136) B: sacri.

Si tratta di una correzione della parola «divini» precedentemente scritta e corrispondente invece alle versioni A e C.

(137) Sulla religione in Mingrelia si vedano le ampie relazioni di: A. LAMBERTI, *Relatione*, 129-148; IDEM, *Colchide*; G. M. ZAMPI, *Breve Relazione dell'Imperfetta Christianità di Mengrellia*, Arch. di Prop. Fide, *S C Giorgia*, vol. I (SC dal 1626 al 1707), 1664, ff. 145r°-156v°.

La lingua georgiana appartiene al gruppo delle lingue 'cartveliche' ossia 'sudcaucasiche': questo gruppo comprende il georgiano propriamente detto, la lingua mingrello-lazi e svaneti. Il mingrello ed il lazi (Chan) sono dialetti della lingua che è scientificamente nota sotto i nomi di 'Zan' e 'della Colchide' (Sh. V. DZIDZIGURI, *The Georgian Language*, Tbilisi, 1969, 6-7).

(138) «Il Catholicos di Mengrelia è il Capo del Clero di quel paese, di quello degli Abcas, di Guriel, del monte Caucasò, e d'Imerete. il Principe di Mengrelia lo fà, e disfà come gli piace». (CHARDIN, *Viaggio*, I., 158).

(139) B: chiamano.

(140) B om.

vino, concubinarij, che vendono i suoi sudditi christiani à turchi, osservano però infallibilmente il non mangiar mai carne.

Chiesa della Mengrellia

Riconosce detto Patriarca per suo superiore, e capo della chiesa, il Patriarca Greco d'Antiochia[141]; sono in tutta la Mengrellia da sei chiese prencipali, e vescovali, sparse per lo bosco, e ricchissime di poderi, e case di sudditi, in queste chiese non si celebra messa, se non le feste principali, non costumandosi di veder messa la festa, e per lo più non si suole andar in chiesa, se non per mangiare, essendo che le feste vanno ivi li huomini, e le donne, portando ivi qualche cosa da mangiare, e da bere, le quali sono benedette dal sacerdote, e poi si sedono insieme, e le mangiano, stimando questo
465v° C per oratione molto accetta à Dio./

Somma delle orationi nelle loro tribolazioni

Nelle loro affittioni, e bisogni, ricorrono subito[142] in chiesa, et fermatisi fuori la porta, orano per li loro bisogni, parlando con l'imagine della Vergine, che tiene il[143] bambino Giesù in braccio, le quali imagini se trovano per ordinario in ogni chiesa, come se discorressero[143] con li huomini, in questa, o in simile guisa: O beatissima Vergine tu sai, che sono riccho, et ti posso dare molti danari, ne ti soglio essere mai ingrato, di gratia soccorrimi in tal bisogno, per ché ti servirò e presenterò assai, e cose simili, dicendo ciò con voce alta per esser intesi, et replicano (et articolano) molto le parole, acciò siano bene intese, alcune volte portano con loro altri intercessori, quali come
451r° B se/fussero avocati, parlano con l'imagine, apportandoli molte raggioni, per le quali essa imagine, si deve muovere ad esaudire il tribulato, et [144] le più potenti raggioni sono, che l'afflitto[144] è ricco, e li può far del bene in modo tale, che li ammalati, che sono poverissimi, si lamentano, che per non haver, che presentare all'imagine, li sarà di bisogno di morire.

[141] Nel 1776 così delineava i tratti della storia della Chiesa georgiana il vescovo di Ispahan, C. Reina (Bibl. Ambrosiana, *Georgia, Memorie concernenti alla Chiesa e Diocesi di Persia in 2 volumi divise*, H 136, f. 85r°): «Perseverò la Chiesa di Georgia d'esser unita di Communione con la Chiesa patriarcale d'Armenia, sin che questa continuò nella Cattolica fede. Ma essendosi la Chiesa Armena separata dalla Cattolica per abbracciare li errori, come fece nel detestabile conciliabolo tenuto in seduta sotto il Patriarca Nierse Asedakenses l'anno 520 di Christo, allora la Chiesa Georgiana si vidde obligata di separarsi dall'Armena et unirsi alla Greca Cattolica, con abbracciare il Concilio Calcedonese rigettato dalla Chiesa Armena... L'infelice scisma che per opera di Photio, e de patriarchi di Costantinopoli suoi successori separò la Chiesa Greca dalla Latina verso il secolo decimo fù altresì la causa di quello della Chiesa Georgiana, per ritrovarsi sotto la dependenza di Greci e del medesimo rito.». Si veda anche GALANO, cap. XII, n. 1, 120.

[142] B om.

[143] B: il fanciullo Giesù in brachio, come che discoressero.

[144] B: om.

Temono l'imagini

Che però nell'infermità della prencipessa già morta, che fù moglie del presente prencipe Dadian[145], fè venire[145] molte imagini delle chiese di Mengrellia, et in presenza della corte, e de suoi grandi, presentò a dette imagini, gran quantità d'oro, e d'argento, standovi[146] inginocchioni avanti di esse, e la corte, e i grandi, uno dopo l'altro, entrorno a parlare con dette imagini, facendo li avocati con raggioni efficaci, acciò non facessero morire la principessa, ad ogni modo non furono esauditi. Hanno grandissima paura di dette imagini, credendo, che la morte, e la vita dipenda da esse, quante volte ne loro viaggi a cavallo, si abbattono nelle chiese, non passano avanti prima di fare un giro col cavallo, dirimpetto la porta della chiesa, salutando cosi
6v° A l'imagine, la quale non estimano, se non è d'oro, o/d'argento.

Invalidità del battesimo

Il[147] battesimo de Mengrelli è invalido per molte cause e sopratutto, per che non proferiscono la debita forma delle parole necessarie, et il sacerdote dopo haver letto molte orationi, dà il bambino al compare, il quale lo lava con l'acqua. Dicono, che alcune volte fanno tal lavanda col vino a figli de grandi, bene è vero, che da alcuni anni in quà hanno accettata la predicatione circa questa materia del battesimo, e molti del paese così grandi, come piccoli, se sono fatti battezzare validamente, anzi molti non sono affatto battezzati, per che si costuma, che quando fanno battezzare alcuno, bisogna ammazzare una vacca, ed un porco, per dare a mangiare al prete, et ad altri, et molti per la povertà non havendo questa possibilità, trascurano il battesimo delli loro figli[147].

[145] B e C: fece Dadian portare avanti l'inferma.

[146] B: stando lui.

[147] Il paragrafo manca totalmente in B.

Sui problemi del battesimo georgiano e sulle difficoltà pratiche della catechizzazione si veda in Arch. Prop., *SC Georgia* (SC dal 1626 al 1707), vol. I, ff. 53r°-55v°; 127r°-128v°; in particolare così si legge sul f. 150v°: «Verso sera si congregano il Prete con tutti gli invitati in Cantina, dove si fà il Battesimo, per la porta vi stà il Prete havendo vicino un Vaso di vino col quale di quando in quando si reficia, Leggendo per lo spatio di due hore un Libro, nel quale vi sono orationi, et il racconto del Battesimo di Christo del Giordano. Ma le parole necessarie non vi sono ne egli mai bagna il Figliolo quale per il meno haverà sett'anni, e stà all'altra parte della Cantina in custodia del suo Padrino, che chiamano Mordili, quale da capo à piedi tutto L'unge con quel oglio che si dirà à basso, poi egli stesso Lo lava, et alle volte tre giorni Lo lasciano stare, senza lavarlo, credendo in ciò consistere il battesimo, non mettendovi mai la mano il Prete, ne dicendo le parole necessarie».

P. Pietro Avitabile C.R. tornato a Roma nel 1631, aveva presentato al Santo Padre un dettagliato resoconto sullo stato politico e religioso della Georgia; egli annotava in particolare gli errori nella liturgia, ad esempio nell'amministrazione

Patti per la Messa e mortorio

Li([148]) vescovi, et i beri (questi([149]) non mangiano carne mai)([149]) stanno molto bene nella Mengrellia, non solo per haver molti raia, che li servono, e seminano etcetera, che questa è l'entrata del paese, in([150]) haver molta gente, che servono, parte a piedi, e parte a cavallo([150]), mà anche per che quando dicono([151]) messa (il che poche volte fanno, e occasione di mortorij) si danno molti buoni presenti, alcune volte per una messa sola, daranno tanti drappi di seta, o pure un piatto grande d'argento, overo un cavallo, e cose simili, e quanto più sono grandi le persone, che celebrano, tanto maggiori([152]) presenti li fanno([152]); è ben vero, che alcune volte avanti de celebrare la messa, fanno patto di volere il tal cavallo, o pure la tal cosa, e la messa per lo più la celebrano, senza confessarsi, e così passaranno 40. 50. 60. anni, che non si confessaranno mai, e questo stesso si fà quando uno stà per morire, comunicandolo senza confessione, portando il santissimo Sacramento([153]) nella sacca con grandissima indecentia.

---

dell'Eucaristia e della Cresima immediatamente dopo il Battesimo dei piccoli, o la concelebrazione e la comunione di più sacerdoti alla messa solenne del vescovo (TAMARATI, 516-517). I documenti originali si trovano nell'Arch. Vaticano, *Fondo Borghese*, I, t. CDLXIX, ff. 7-12, 1632.

Tali documenti vennero poi pubblicati dagli storici teatini, GALANO (I, 132-135), SILOS (II, 563-566) e FERRO (I, 112-114).

([148]) Da questo punto fino al titoletto *Lunedi odiato*, del prossimo fascicolo, la successione dei paragrafi in B (ff. 451r°-452v°) varia rispetto ad A (6v°-8r°) e C (465v°-467r°), mantenendo tuttavia pressoché inalterate, all'interno di ogni paragrafo, la struttura compositiva e la scelta dei vocaboli. L'analisi ecdotica si atterrà alla successione narrativa delle redazioni A e C. A titolo orientativo si riportano qui le frasi iniziali di ciascun paragrafo in B, fino al punto in cui le tre versioni riprendono lo stesso ordine narrativo: B:

a) Habbiamo anche compreso
b) Quando avvene, che alcuno s'amali
c) I Vescovi, et i Beri
d) Stimano assai il non mangiar carne
e) Celebrano molte feste i Mengreli
f) La prima.

([149]) B: om.; C: (detti sopra).

([150]) B: om.

([151]) B: celebrano.

([152]) C: tanto magiormente li regalano.

([153]) B: om.

P. C. Castelli ricorda: «Del Santissimo Sacramento dell'Eucharistia non ne posso scrivere senza pianto: fanno gran cose à quel pane prima di consecrarlo, poi lo ricevono e danno comme pane ordinario senza fare conto di frammenti... Il restante del pane conservato lo salvano in una borsa con l'altre cose e lo danno à malati in articulo mortis; non si curano che sia corrotto e di molti mesi». (LICINI, 25).

/Beri stimansi assai

466r° C Stimano assai il non mangiar carne, e farsi Beri, che pero alcuni morta la moglie, si fanno Beri e non mangiano carne, et io sò una persona principale, la quale si separò dalla moglie, dandoli licenza, che se rimaritasse, e si fece Bero, se bene fù da me avvertito, che bisognava, che la moglie li havesse dato licenza, e che osservasse lei ancora continenza([154]) ò pure era necessario, che essi se dedicassero in altra miglior forma al servitio di Dio([154]).

Quattro feste principali

Celebrano molte feste i Mengrelli, le quali tutte consistono in mangiare, bere, e pigliarsi spasso; ma particolarmente ne celebrano quattro. La prima il secondo giorno di Pasqua, per i morti, in tal giorno però formano come certe gàbbie di legno, le quali adornano con fiori, et con candele, e le pongono sopra le sepolture de loro morti parenti, poi viene il prete et ammazza sopra l'istesse sepolture, ò un castrato, ò una colomba, per l'anima del defonto, portando poi a casa la carne, e la cucinano, appresso verso le venti hore,
7r° A ciascheduno viene/alla sua parocchia, carico di cose da mangiare, come([155]) saria a dire, carne, ova, formaggio, gomo, cioè panico cotto, qualche pane, e vino([155]), e chi è lontano, viene con carro, portano dalle case loro i scanni per mangiar, e sedersi, e ciascheduno hà il suo posto per sedere([156]).

Cominciano poi a presentarsi insieme, ballano, cantano, e si trattengono sino a notte; vi concorrono huomini, e donne d'ogni stato, e sesso. In questo giorno si fa limosina al Prete per haver sepelliti i loro morti, che però il

([154]) B: om. C: si come era necessario, che egli si dedicasse in altra miglior forma al servitio di Dio.

([155]) B: om.

C: come saria dire carne, ova, caseo, gomo, qualche pane, e vino.

La sostituzione del vocabolo «formaggio», usato in A, con «caseo», può indicare una variante regionale dovuta alla zona d'origine dell'estensore del ms C.

([156]) Cfr. LAMBERTI, *Relatione.*, 75-76: «Vi lasciano sopra [i sepolcri] una macchinetta formata di legni sottili à forma quasi d'una gabia, tutta circondata di fiori, e di lumi: indi tutt'insieme escono avanti alla porta della Chiesa in un largo campo, ove vi stanno bellissimi arbori piantati, e quivi ogni famiglia si siede sotto del suo arbore, che sin dai tempi antichi gli fu assegnato, acciò in questa occasione si sedesse all'ombra di quello». Sull'uso di sacrificare animali così riferisce C. Castelli (cfr. LICINI, p. 9): «osservano il sacrificio della legge vecchia chiamato da loro il Cooban, e poco innanzi del nostro arrivo lo fecero in piazza pubblica, uccidendo molti animali, à noi ne portarono una spalla che fù dalli Padri rifiutata». Anche LAMBERTI, *Relatione*, 74, riporta che: «Al Popolo ancora si suole ammazzare gran numero di Buoi, e di Vacche: le quali havendole fatte cucinare, e poi dal Vescovo, ò da altro Prete benedire, le dividono à coloro, acciò preghino Dio per l'anima del defonto: e colui che ha più facultà, et è più ricco, più ancora n'ammazza. Il Principe nella morte della moglie per molti giorni ne ammazzò più di trecento il giorno.».

prete siede in un luogo appartato, tenendo molto bene il conto delle persone defonte, atteso(157) che secondo la moltitudine de(158) morti, e defonti(158) quell'anno, così se ne và alla casa carrico di robbe da mangiare, come carne, vino, pane, riserbandosi ogn'uno qualche poco di grano per tal giorno, questa è la loro communione generale che fanno ogn'anno, fornita questa cerimonia(159), ogn'uno và poi per casa sua(159).

La seconda festa si celebra è per il sinteli(160) di Dadian, cioè per la salute, et vita di Dadian, e la celebrano alli tanti di maggio, che(161) non me ne ricordo il giorno(161), per tal giorno se invitano dodici Papas(162); celebrano una messa con gran solennità, dove concorre molta gente, la quale finita, si ritirano in casa di uno, dove si ammazza una capra, e si beve un cuppo(163) di vino, che a questo effetto, e per questa festa, si conservano dentro la chiesa. Mangiano, cantano, bevono augurando al Prencipe lunga vita, poi
452r° B si gonfia la pelle della capra, e si appende a uno de più alti alberi/convicini, e quivi stà ad perpetuam rei memoriam, e si appende quanto piu si può in alto, acciò sia veduta facilmente da passaggieri.

La terza festa si celebra dal primo d'agosto sino all'assontione della santissima Vergine, che in lingua mengrella chiamano Marasina spician, cioè digiuno per la santissima vergine Maria(164); in questo giorno cominciando, dal primo del mese predetto sino a detta festa, non mangiando carne(165), ma ogni sera ad un hora di notte, mangiano in casa loro, poi escono tutti fuori cosi huomini, come donne, e cantano sino a mezza notte, lasciando alla guardia delle case le persone piu vecchie, ballano insieme con feste, e giuochi. Rocans(166) ozchums, tempo di mangiare, e ballare(166), e cosi seguitano ogni sera, questi quindici giorni, né si possono ritenere, che non faccino queste tali pazzie, e cosi si preparano per la solennità della santissima Annuntiatione, venuto poi questo santissimo giorno, ciascheduno ammazza, chi una vacca, chi un porco, e finisce(167) la festa in mangiare, et in bere.

(157) B: che però.
(158) B: delle persone defonte.
C: de defunti.
(159) B add.: alla fine.
(160) «Simrthele» significa «essere pieno di salute» in lingua georgiana.
(161) B: om. Anche in questo punto viene così a mancare una frase con un riferimento personale da parte del Missionario.
(162) «Papa» significa «prete» in lingua mingrella.
(163) B: una botte.
(164) «Marascinas piciani» cioè «il digiuno di S. Maria».
G. M. Zampi chiama questa festa «Marisina». Cfr. CHARDIN, *Voyage* I, p. 314.
(165) B add.: ne latticinij, ne pesce.
(166) B: Rochars ozchums, cioè tempo di ballare, e mangiare.
C: Rochans ozchums, cioè tempo di balare, e mangiare.
Dal verbo «rok'va», cioè «ballare», e «očkumali», «mangiare la pietanza».
(167) B e C: fornisce.

466v° C /La quarta festa celebrano in honore di san Giorgio, è questa principalissima fra tutte le altre che si celebrano nella Mengrellia, si celebra alli 21 di novembre ad Illors(168), la quale è una picciola terra, dove se ritrovaranno da trenta case pur sparse, ma non tanto lontane, e stà vicino la marina, in que-
7v° A sta terra che in lingua loro/chiamo(169) Sopeli(170), vi è una chiesa fabricata in honore di san Giorgio, con le porte d'argento, et è tenuta in molta veneratione, atteso che dicono, il santo la vigilia, che precede alla festa sua, piglia un bue, e lo porta la notte dentro la stessa chiesa, che però il Prencipe Dadian se trasferisce colà alla vigilia, per ritrovarsi presente à detto miracolo, la sera chiudono benissimo la chiesa, e consegnano la chiave d'argento al Prencipe, la mattina vi concorre grandissimo popolo, per ritrovarsi presente a detta meraviglia, consegna Dadian la chiave, aprono, entrano, e vi trovano un bue, quale prendono, ammazzano, e come cosa benedetta, ne manda Dadian a prencipi convicini, e si(171) sparte quel che resta, alla tavola del Prencipe alle persone grandi. Beve Dadian quel giorno, e molti altri appresso, nel corno di detto bue, per divotione di san Giorgio, e si fà da un vescovo chiamato Ridiel, il quale hà la cura di detta chiesa un solennissimo convito al Prencipe, dove ammazzarà da dieci vacche, dieci(172) porci, e cento caponi, e con grandissima quantità di Gomo(173), e di vino, e per li Beri, che non mangiano carne, fà il detto vescovo, grandissima provisione di pesce salato, e fresco, formaggio(174), et altre cose, mà sopra tutto abondanza di vino; concorrono a detta festa da ventimila persone(174) facendovisi una grandissima fiera, venendovi da Goriel, Bassaciuch, et altri luoghi vicini, molti forastieri,

(168) Secondo G. M. ZAMPI, la festa di S. Giorgio ricorreva invece il 21 di ottobre (CHARDIN, *Voyage* I, 317). Mentre per LAMBERTI, *Relatione*, 150, il 20 di novembre. Il villaggio di Illors si trova in prossimità del Mar Nero, vicino al vescovado di Bédiel.
(169) B: chiamano.
(170) «Sopheli» cioè «villaggio».
(171) B: si sparte sopra la tavola di Dadian. Lo stesso rito viene descritto da SILOS, II, 627 e da FERRO, I, 337.
(172) B e C: 20.
(173) Il gomo (ghomi) era una qualità di grano e si seminava in primavera. Dopo il raccolto che avveniva in ottobre, le spighe venivano fatte seccare e poi battute. È interessante ciò che G. M. ZAMPI annota sulla cottura: «Quando l'acqua ove si getta comincia a bollire si muove lentamente con un bastone, si lascia indurire affatto nella caldiera. Questa pasta è bianchissima, come la neve. Si presenta a mangiare sopra taglieri. Li Turchi gli danno come noi il nome di pasta, ma quelli del paese la chiamano Gomo. Li Circassi, li Mengreliani, li Georgiani, tributarij del Turco, gli Abcas, gli abitanti del Monte Caucaso, tutti quelli che abitano le Coste del Mar Negro, dalla Palù Meotide sin'a Trebisonda, non vivono che di questa pasta, che serve loro unicamente di pane» CHARDIN, *Viaggio*, I, 130-131.
(174) B: formaggio, dove concorrono a questa festa, da 20 milla persone.

particolarmente il catolico, quale tengono come loro Papa. Hora essendomi informato onde fusse nato un tanto abuso, col quale fanno san Giorgio ladro, dicendo, che ruba un bue portandolo dentro la sua chiesa, mi fù riferito, che il negotio passa in questa maniera; vi fù gia anticamente un turco, che venne alla Mengrellia, e raggionando(175) con alcuni de Mengrelli della grandezza di questo santo in Paradiso, disse il turco, che non havria mai creduto fusse san Giorgio così gran santo, se non havesse portato in Mengrellia(176) un bue, che stava al suo paese, come desiderava, così appunto avvenne.

Portò il santo in Mengrellia miracolosamente detto bue, per il che il turco se convertì e si fece christiano, hora in memoria di questo fatto s'ammaz-
452v° B zava ogn'anno un bue,/e si divideva (a pezzi) a popoli. Col concorso poi del tempo, se convertì la divotione in abuso, atteso che i preti, per fare concorrere il popolo, e per raccogliere limosine, hanno sparso voce, che ogn'anno porta il santo detto bove, dicono che prima portava detto santo un cervo, ma per che (come credo io) il cervo è difficile a prendere, l'hanno cambiato in bue, et per molto che habbiano fatto, non si è potuto sin hora levare questo abuso, troppo sotto il motivo di devotione al santo nelli animi radicato.

(continua)

(175) B e C: venendo in ragionamento.
(176) B om.

OCP 50 (1984) 163-196

Caught in a Cross Fire: The Russian Church between Holy Sinod and Radical Right (1905-1908)

During the first Russian revolution the Radical Right, which concentrated around the Union of the Russian People (hereafter the URP), clashed with the Holy Synod (hereafter simply the Synod) of the Russian Orthodox Church in an attempt to dominate it and to transform the Church into its political base. Eventually the Radical Right achieved this objective and in March 1908 the Synod submitted to it completely. However, the history of the struggle between the URP and the Synod is of great significance since it demonstrates the considerable gap between a large part of the Russian clergy and the right-wing radicals. Another very important and influential sector of the clergy supported the URP and other radical groups, though their anticlerical orientation, their exploitation and manipulation of religious values provoked constant clashes with this clergy, too.

Essentially, the Russian Orthodox Church was divided with regard to the Radical Right. The history of this conflict demonstrates that, while religious values as such were not important to the Radical Right, the Church itself offered the movement a superb ready-made mass organizational base. Thus, the possibility existed that, after certain changes, a large part of the Radical Right would reject Orthodoxy and identify itself with the non-religious National Bolshevism which had already emerged in the U.S.S.R. by the 1920s, enshrining Russia's state power as the supreme value. An important segment of the clergy which collaborated with the Radical Right was soon disappointed by its neglect of religious values.

At the beginning of 1905 the Russian Orthodox Church was ruled by a Synod which suddenly tried to take an independent stand,

supporting the idea of a restoration of the canonic administration, which was essentially an attempt to restore the Patriarchate and to convoke the Local Council. This was unexpected primarily because until october 1095 the Synod had been completely dependent on its Chief Procurator Pobedonostsev — an extreme conservative, tutor and adviser to Tsars Alexander III and Nicholas II — who was responsible for the Synod's personal composition. The idea of the restoration of the canonic rule reflected a longstanding aspiration of the Russian clergy. It was first suggested in the 1880's by Archpriest A. Ivantsov-Platonov at Ivan Aksakov's "Rus'". Since that time, and especially after 1903, it had gained wide support. The demand to restore the Patriarchate united clergy of different trends as it seemed to offer a panacea to both Church and society. As soon as social strife broke out and the authorities were embarrassed, there was an appeal to restore the canon law in the Church administration.

In March 1905 the leading Synod member, Metropolitan of St. Petersburg, Antonij (Vadkovskij), composed a memorandum in which he proposed in particular to convoke the Local Council and restore the Patriarchate. Antonij passed his memorandum directly to the Council of Ministers, in what was a direct challenge to Pobedonostsev; he even enlisted the support of Prime Minister Sergei Witte.

Thus, Antonij's "revolt" was not a step against the government as such but a move against the Chief Procurator. Yet even this step was entirely unprecedented in the history of the Russian Church. Neither Antonij nor Witte was strong enough to be able to convoke the Council on the spot. Pobedonostsev, who still enjoyed some influence over the Tsar, resolutely resisted Antonij's move, which he considered a dangerous step in the direction of clericalism and a threat to the monarchy. Pobedonostsev considered any convocation of the Council during the revolution as very undesirable, since it would most likely turn into an opposition forum. Despite his efforts, however, the previously obedient Synod opposed Pobedonostsev on three occasions — on March 16, 19 and 22. Being unable to influence the rebellious bishops, Pobedonostsev sent the Tsar his protest:

"Every day the mutiny provoked by the Metropolitan is growing. It looks like a plot against the whole system of Church administration. Several Synod members feel it, but under pressure from the *Metropolitan* they have signed all the decrees suggested to your Majesty."(1)

As one can see, Pobedonostsev put the whole responsibility on Metropolitan Antonij. At the same time, Pobedonostsev sent another protest to Witte, accusing him of conspiring with the Metropolitan. However, Witte answered that he had not added a single word to the programme suggested by Antonij.(2)

On March 31, under the influence of his old adviser, the Tsar signed a decree by which he refused to accept the proposal to convoke the Council "at such a difficult time." However, he did not reject the idea in principle.(3)

The attempt of the clergy to claim their rights met the active resistance of several monarchist groups. One cannot yet call them Radical Right since, during the period before October 17, the Radical Right had hardly begun to separate as an independent movement, though it was certainly rooted in the monarchist movement. The situation grew more complicated since several groups which were later to become part of the Radical Right now supported the restoration of the Patriarchate. For example, such was the case with the magazine *Russkoe Delo*, published in Moscow by Sergej Šarapov.

But as soon as these groups realized that the restoration of the Patriarchate might harm the monarchy, they withdrew their support from Metropolitan Antonij and the Synod.

Meanwhile, the most active opposition to the Synod from the Right came from the so-called "Russian Monarchist Party" (RMP), led by Vladimir Gringmut. This party emerged in Moscow in affiliation to the tribune *Moskovskie Vedomosti*. The conservative RMP saw in the attempt to restore the Patriarchate a limitation on the monarchy. On March 25, at the height of Pobedonostsev's clash with the Synod, *Moskovskie Vedomosti* accused Metropolitan Antonij of intriguing against the state.

"Not more than a week ago no one from the Russian Orthodox Church, excepting probably a very few initiated into the secrets of

(1) *Vserossijskij Tserkovno-obščestvennyj Vestnik* 1917, October 21.
(2) *Perepiska Witte i Pobedonostseva, Krasnyj Arkhiv* 1928, t. 30, 111.
(3) *Tserkovnye Vedomosti* 1905, N. 14, p. 99.

Metropolitan Antonij and Witte, suspected that the Church upheaval would coalesce with many other upheavals and attempts at revolt. Within seven days several skillful moves followed and the destiny of the Russian Church suddenly turned out to be in a state of acute crisis." (4)

Moscow lay monarchists immediately clashed with the clergy. During a meeting at which the latest actions of the Synod were discussed, priests and laymen were at loggerheads. Freedom, the monarchists claimed, "would not create something better, but rather would ruin even the remaining good which still... survived in our Church life." (5)

With the Tsar's support, Pobedonostsev repulsed the Synod and decided to punish refractory dignitaries. Being unable to attack Metropolitan Antonij directly, Pobedonostsev sent to the dioceses the Metropolitan of Kiev, Flavian (Gorodeskij) and, more significantly, the dynamic Bishop of Volyn', Antonij (Khrapovitskij), who was regarded as a rising star of the Russian Church. Bishop Antonij was an ardent partisan of the restoration of the Patriarchate and of the Church's liberation from state control. The Archbishop of Novgorod, Gurij (Okhotin), the Bishop of Kaluga, Veniamin (Muratovskij), and the Bishop of Tula, Lavrentij (Nekrasov), were summoned to the Synod.

Pobedonostsev was forced to make some concessions in the hope of controlling the situation and saving face. On June 28 he permitted the Synod to start preparations for a Council. This did not mean a great deal since such preparations could take an unlimited time.

Meanwhile the social crisis intensified. State control of the Church relaxed. Though the Synod was still under the strict control of the Chief Procurator, the clergy as a whole was left to itself.

There was already a certain divergence among the clergy. Many, dissatisfied at Metropolitan Antonij's quick submission under pressure from Pobedonostsev, considered official approval of the Council to be no more than a farce. But such criticism was manifested under the surface only and was not explicit. One reason for

(4) *Moskovskie Vedomosti* 1905, April 6.
(5) *ibid.* April 9.

such caution was a traditional inertia. Bishop Antonij (Khrapovitskij), discontented with the compliance of Metropolitan Antonij, joined the opposition to the Synod. In a letter to Metropolitan Flavian, written in October 1905, he expressed the hope that Pobedonostsev would soon be replaced by Vladimir Sabler, who sympathized with the idea of the Patriarchate. According to Bishop Antonij, Metropolitan Antonij might "eventually betray the Church." (6)

Another segment of the clergy, who expressed themselves through the "letter of 32 priests," aspired to radical changes within the Church including the abolition of the Black clergy, and the revision of many Church canons.

Intra-Church polemics increased and became more evident with the proliferation of political parties. Though formally they appeared only after October 17, already on the eve of the revolution various groups emerged which later formed the nuclei of new parties, which the clergy joined.

Right-wing groups which actively opposed the revolution, and even the officially-proclaimed constitutional monarchy, looked to the clergy as a natural ally and from their first steps began campaigning to attract it. However, this campaign met with resistance. Dramatic events took place, for example, in Moscow, where on October 14 a short-lived organization — The Holy Union for the People's Self-Defence — was formed. This Union emphasized its Church affiliation (7) and began organizing parish committees, each of which was to have been elected directly in the churches. According to the Union programme each parish was to ask its dean to join the committee and to give it a permanent location.

A sector of the Moscow clergy evidently sympathized with this Union. The Metropolitan of Moscow, Vladimir (Bogoiavlenskij), a member of the Synod, was among its sympathizers, probably under the influence of his vicar, Bishop Nikon (Roždestvenskij). But the majority of the Moscow clergy resisted the Union. The Society of Friends for Spiritual Education, which embraced theologians and active clergymen, published a protest. "We doubt that such a Union

(6) *Krasnyj Arkhiv* 1928, N. 31, p. 208.
(7) *Moskovskie Vedomosti* 1905, N. 290.

could obtain ecclesiastical blessing."(8) The protest warned parishioners against the Union. *Tserkovnyj Vestnik*, a tribune of the St. Petersburg Ecclesiastical Academy, charged that under the banner of the Cross the Moscow Union "is planning more bloodshed."(9) According to it, the Union was closer to Islam than Christianity.

Romanov, a Moscow priest, said that the behaviour of priests who joined the Union showed that here was an opportunity to enlist all the clergy in the Black Hundreds (the term was already in use).

The manifesto of October 17 radically changed the situation. Pobedonostsev retired and a liberal, A. Obolenskij, was appointed in his place. The composition of the Synod was again changed. Now its majority supported the liberal government. While all three Metropolitans — Antonij, Vladimir and Flavian — were still members, only Antonij was influential.

The government certainly expected support from the Synod and it got it for the first time on October 28, when the Synod issued an epistle which approved the October 17 manifesto unconditionally and condemned the wave of violence that followed its proclamation. The Synod condemned those who "think that they can serve the Sovereign by mutiny and violence," and urged love not only for Christians but also for non-Christians.(10) The Synod also actively supported those bishops who opposed pogroms against the Jews. Their sermons were reprinted in Synodic publications.(11)

Right-wing circles were indignant at these actions of the Synod. Šarapov, who meanwhile had become the leader of new party — the Union of Russian Men (URM) — called this Synodic epistle "the most outrageous blasphemy," since he expected the Church to resist the implementation of a constitutional monarchy. Šarapov accused the Synod of servility to the government and warned that the future Council Would condemn it. "Holy Fathers, humble dignitaries, hasn't your humility towards representatives of the civilian authority gone too far?... Can anyone, without considering his political position, really believe in your sincerity?... You may have been unable

(8) *Moskovskie Tserkovnye Vedomosti* 1905, November 6, p. 811.
(9) *Tserkovnyj Vestnik* 1905, N. 45, p. 1420.
(10) *Tserkovnye Vedomosti* 1905, N. 44, pp. 489-491.
(11) *Tserkovnye Vedomosti* 1905, N. 47, pp. 1991-2000.

to prevent the royal hand from making the wrong signature, but at the least simple silence could be expected from you!"(12)

Šarapov was attacked by *Tserkovnyi' Vestnik*,(13) which said that, in ecclesiastic terms, Šarapov had nothing to do with either Orthodoxy or the Church.

As Witte began suppressing the revolutionary movement, the Synod also began to check its too radical clergy. In the epistle of December 20, 1905 the Synod suggested the suspension of priests who provoked mutiny.(14)

So far, all Synodic activity had conformed to the government's policy, but soon the Synod's position was imperilled since the policy now ceased to be supported by the Tsar, who became increasingly sympathetic to the Radical Right which had been persuading him that the October 17 manifesto had been incorrectly interpreted by the government. However, the Radical Right met resistance from government circles. Thus, the Synod found itself between two fires; on one side, it had to follow the Prime Minister's instructions, and on the other to take into consideration the opinion of the court. This ambiguous position is responsible for the peculiar nature of the Synod's conflict with the Radical Right for almost three years. At the same time, the Radical Right, and especially the URP, did its best to control the government, so the clash between the Radical Right and the Synod is impossible to analyze separately from the conflict between the Radical Right and the government.

The first congress of right-wing organizations, called by its organizers the Congress of the Russian Assembly, took place in February 1906, when Witte was still Prime Minister and Obolenskij Chief procurator. Only two ecclesiastics attended this congress, which was very hostile to the government — Archpriest John Vostorgov from Moscow (a leader of the RMP), and the priest F. Ščensnovič from Mogilev (URM). The URP sent no clerics to the congress although by this time it already had on its side such persons as the young Hieromonk Iliodor and Hegumen Arsenij. Probably Bishop Antonij

(12) *Russkoe Delo* 1905, N. 40, quoted by *Tserkovnyj Vestnik* 1905, N. 47, p. 1480.
(13) *Tserkovnyj Vestnik* 1905, N. 47, p. 1480.
(14) *Tserkovnye Vedomosti* 1906, N. 1, pp. 6-7.

by this time had also expressed his sympathy with the Radical Right.

By this stage the only bishop to have congratulated the congress was the Bishop of Khelm, Evlogij (Georgievskij). The court archpriest, Kedrinskij, delivered the salutatory address.(15)

The Synod not only distanced itself from the congress but, to demonstrate its non-participation, ostentatiously expelled Arsenij (who had anathematized the whole Russian intelligentsia) to the Solovetskij monastery. Hieromonk Iliodor was removed from the city of Yaroslavl' but was immediately invited to Počaev-Laura by Bishop Antonij who little by little transformed this monastery into an important right-wing centre.

Later, on March 10, 1906 the Synod issued the decree in which the clergy was warned against involvement in the party political struggle.(16) This decree was very ambiguous since it did not define what type of parties it had in mind and it could have referred to both left- and right-wing parties, since the latter were also outspoken critics of the government.

In accordance with the government line the Synod also implemented an electoral system and introduced academic freedoms in ecclesiastical academies. This led to a radicalization of these institutions, whose sympathies went further than support for liberal parties. For example, it is known that the ecclesiastical academy of St. Petersburg celebrated the office for the executed Lieutenant Schmidt.

In March 1906 the long-expected Pre-Conciliar Commission opened and discussed the programme of the future Council. There were several distinct yet related trends among the Commission's members. Bishop Antonij in his speech outspokenly criticized the Synodic period of the Russian Church, claiming that the Church had submitted to an enslavement which it would take centuries to end and that it seemed to be leaderless. Opposing him, a group of liberal professors of ecclesiastical academies demanded a thoroughgoing revision of the canons, but did not include in their demands the restoration of the Patriarchate, since they opposed the authority of the Black clergy. It became evident that neither the Pre-Conciliar Commission nor the planned Council would serve as a base for the Right.

(15) *Svet* 1906, February 10.
(16) *Tserkovnye Vedomosti* 1907, N. 1, p. 10.

During April 6-12, 1906 the second Radical Right congress took place with an increased number of clergy in attendance. This time the Moscow diocesan authority participated in the congress. Metropolitan Vladimir, a right-wing Synod member, and both his vicars, Nikon and Seraphim (Golubjatnikov), participated in the office. However, the congress received only two addresses from priests — from Saratov and Ruza (near Moscow). Metropolitan Vladimir's presence did not mean a great deal and he did not influence the Synod's decisions.

Witte retired at the end of April together with Obolenskij. Pet'r Goremykin was appointed as the new prime minister, but the real strongman behind the scenes was a former governor of Saratov, Petr Stolypin. He was appointed as the new minister for home affairs. The new Chief Procurator was an extreme right-wing prince, A. Širinskij-Šikhmatov.

The position of Metropolitan Antonij(17) was undermined by the appointment of his critic Antonij (Khrapovitskij) as an archbishop and his promotion to the Council of State. Archbishop Antonij probably received his promotion at this time as a result of the Tsar's wish to see him as the new Metropolitan of St. Pertersburg (and not in 1905 as his biographer Bishop Nikon (Rklitskij) claims). According to Bishop Nikon, Metropolitan Antonij considered the issue already settled and entered into negotiations with his supposed successor on the transfer of the administration. However, the supposed changeover did not occur.(18) Moreover, an active Radical Right supporter, Bishop Nikon (Roždestvenskij), a vicar of the Metropolitan of Moscow, who tried to pressure Metropolitan Vladimir, was removed from Moscow to Vologda on April 26.

Such contradictory policy may be explained by Stolypin's position between the two extremes of Radical Right and Radical Left. For this reason he restrained Širinskij-Šikhmatov's influence and did not permit the Radical Right to dominate the Church. When Stolypin was appointed prime minister in July 1906, he immediately removed Širinskij-Šikhmatov and appointed a moderate, P. Izvol'skij in his place. This made the Synod more dependent on Stolypin.

(17) Metr. ANTONIJ, *Slova, besedy i reči*, New York 1968, 159.
(18) Bishop NIKON, *Žizneopisanie blaž. Antonija*, New York 1956-1963, t. 2, 288.

This was immediately manifest when on August 31, 1906 Metropolitan Antonij sent the diocesan bishops a letter concerning elections to the State Duma, in which the clergy was asked to "stop the hordes of the impious." The letter stated that enemies of both Church and State corrupted the people by harmful doctrines and appeals to rebellion against the legal authority.([19])

Even such a statement could not satisfy both the rightists and Stolypin, for the letter did not point out exactly *who* was meant. The Radical Right interpreted the letter as aimed at the Octobrists and the Cadets no less than the Radical Left such as the social democrats and social revolutionaries.

But Metropolitan Antonij did not simply follow Stolypin. His position now reflected the aspirations of wide circles of the Russian clergy. He relied primarily on the ecclesiastical academies for support. We already know *Tserkovnyj Vestnik's* position. A similar position was taken by *Bogoslovskij Vestnik*, published by the Ecclesiastical Academy of Moscow, and by *Trudy Kievskoj Dukhovnoj Akademii*, published by the Ecclesiastical Academy of Kiev. Several professors of the Ecclesiastical Academy of Kazan began publishing a weekly — *Tserkovno-obščstvennaia Žizn'* — which sharply condemned the rightists.

Wide circles of the White clergy also opposed the Radical Right. For example, the clergy of Yaroslavl' and students of the local ecclesiastical seminary protested against the activities of Hieromonk Iliodor, who was then in the city whipping up pogroms against the Jews and the intelligentsia.([20]) A reputed priest from Yaroslavl', A. Kremlevskij sent Iliodor a letter begging him to spare the clergy and not to bring contempt upon it.([21]) The provincial congress of the Tambov clergy unanimously rejected the URP appeal to accommodate its meetings in the local ecclesiastical school.([22]) The hostility of the government and the Synod to the Radical Right undermined the very basis of the movement; the Synod's position was especially harmful.

This situation was intolerable for the Radical Right and it began preparing to change the situation, relying on the sympathy of the

([19]) *Tserkovnye Vedomosti* 1906, N. 36, p. 397.
([20]) *Russkoe Znamja*(RZ) 1906, March 14.
([21]) *Yaroslavskij Vestnik* 1906, N. 50.
([22]) *Tserkovno-obščestvennaja Žizn* 1906, N. 41, p. 1257.

Tsar himself. Right-wingers considered their primary enemies to be Stolypin and Metropolitan Antonij. It has already been pointed out that it was the latter's position in the Synod which stiffened the opposition to the Radical Right (and not that of the other bishops).

It was feared that, should the Patriarchate be restored, Metropolitan Antonij would be elected Patriarch and in this capacity he would be beyond any further pressure. For this reason the Radical Right began a noisy campaign against both Stolypin and Metropolitan Antonij (the anti-Stolypin campaign is not considered here). At first attacks against Antonij seemed like general criticism of the Synod as a whole, as, for example, the letter sent him by a Kiev monarchist, Boris Juzefovič on September 12, 1906, on behalf of a meeting of right-wing parties in Kiev.([23]) In this letter the Synod was Orthodox clergy must stay outside the political parties around which the population of the Empire is now grouped." The letter also stated that "Orthodox Russia has a legitimate right to expect from its ecclesiastical authority clear and precise instructions indicating that the Russian clergy might belong only to one party — to the party of faithful sons of Russia."

The next Radical Right congress, the third, which took place in October 1906 in Kiev, was a general preparation for an attack on the Synod and Antony Juzefovič was its chairman. The clerical attendance at this congress was remarkably high, since many already knew about the Tsar's sympathy for the URP. The congress was opened by the office of an oppositional member of the Synod, Metropolitan Flavian and his vicar, Bishop Agapit. Flavian also delivered an address to the congress. The Archpriest from Černigov, F. Vasiutinskij urged that one of the Church's holidays be made a Russian monarchist festival.([24])

V. Pestrjakov, a priest, criticized the Synod claiming that it had pushed the clergy straight into the Union of October 17. This was an indirect criticism of the government, too, since it regarded the Octobrists as a reliable political base.

The congress received many congratulations from clerics. The most important of them was the address of the well-known Fr. John

([23]) *Moskovskie Vedomosti* 1906, N. 228.
([24]) *Moskovskie Vedomosti* 1906, October 5.

of Kronstadt, who said that he followed the "speeches and acts of the congress" filled with enthusiasm.(25) In his address, the Archbishop of Symferopol', Aleksij said that "only the Russian people, faithful to God and the Tsar, had the right to command the Russian revolution to "shut up, stop." (*sic*). Telegrams were also received from Metropolitan Vladimir, the Bishop of Saratov, Hermogen, the Archbishop of Volyn', Antonij, Bishop Nikon, the Archbishop of Kherson and Odessa, Dmitrij, and several priests.

Unable to obtain the Synod's blessing, the leading Radical Right party, the URP, unexpectedly obtained the blessing of the Patriarch of Constantinople; though this was, in fact, the result of a misunderstanding, it was used, nervertheless.(26)

The Bishop of Orel, Seraphim (Čičagov), became an active URP supporter. On October 8 he condemned those clergy who opposed the right-wing parties. He said: "Extremist parties, the Jewish Bund and others having their tribunes try to slander, to destroy, to weaken the right-wing parties, to create an unfavourable public opinion towards them and in the face of this even priests have become victims of the deception and started regarding their best flock, who joined the URP, as preachers of violence, of pogroms against the Jews and so on. But it's a sheer lie... Members of this Union are philanthropic to the highest degree."

Singling out the URP, Bishop Seraphim complained that it was very difficult for some of its members to realize that "there are a lot of priests who separateed from them and who get their image of the URP from liberal and untruthful newspapers."(27) Meanwhile, the URP, enjoying the support of the court, grew in strength at the expense of the other right-wing parties, provoking their displeasure. Its latest "coup" was the winning over of Archbishop Arsenij of Kharkov, who in October 1905 had been summoned to the Synod as a liberal.(28) On this occasion, Fr. John of Kronstadt sent the Kharkov section of the URP his blessing.(29)

On November 26, 1906 an electoral meeting of the URP Chief Council took place in St. Pertersburg and attracted 3,000 people.

(25) *ibid.* October 18.
(26) E. Vaškov, *Černye patrioty*, Moskva 1906, p. 7.
(27) *Moskovskie Tserkovnye Vedomosti* 1906, December 3, p. 892.
(28) *Mirnyj Trud* 1907, N. 3, pp. 192, 194.
(29) *ibid.*

John of Kronstadt, one of the speakers, lavishly praised the URP chairman, A. Dubrovin, who, according to him, demonstrated to the "liberal bureaucracy, that their time has passed."(30)

The Kiev congress and this URP meeting created conditions for a decisive attack against the Synod and these clergy who supported it. In agreement with all right-wing circles, the URP decided to launch an open campaign against Antonij. As Witte later claimed, Bishop Seraphim (Čičagov) was intended for the position occupied by Antonij.(31)

The preparations culminated in an open letter by Dubrovin. There are differing versions of its origin. The not very reliable Metropolitan Manuil (Lemeševskij) claimed that the letter was written not only by Dubrovin, but also by Vostorgov and by Antonij (Khrapovitskij),(32) though the last denied this.(33) However, in A. Bogdanovič's memoirs,(34) in a note on December 10, 1906, one can see that the letter was, in fact, written by Širinskij-Šikhmatov, by the former deputy of the Chief Procurator, A. Rogovič, and by Vostorgov, with the Tsar's personal approval.

Dubrovin's letter was published on December 5.(35) Metropolitan Antonij was accused of being a "plagiarist," a "composer of soulless sermons," a "careerist," "who never read newspapers besides liberal and progressive," "educated in the liberal spirit of the sixties and the seventies."

"The cassock didn't warm you," said Dubrovin, "and you remain essentially a soulless, formal operative." Dubrovin further charged Antonij with inculcating liberalism in the priesthood and with having transformed *Tserkovnvj Vestnik* into a revolutionary tribune. Dubrovin expressed his indignation at Antonij's restriction of the activities of right-wing clergymen. "Every ecclesiastic coura-

(30) N. Rostov, *Dukhovenstvo i russkaja kontrrevolutsija*, Moskva 1930, p. 103.
(31) S. Witte, *Vospominanija*, Moskva 1960, t. 2, p. 271.
(32) Metr. Manuil (Lemeševskij), *Die russischen orthodoxen Bishöfe*, Erlangen 1979, t. I, p. 269.
(33) See his, *Polnoe sobranie sočinenij*, St. Petersburg 1911, t. 3, p. 554.
(34) E. Bogdanovič, *Tri poslednikh samoderžtsa*, Moskva 1924, p. 403.
(35) Incidentally, V. Maevskij claims that the campaign against Metropolit Antonij was one reason for the 1917 revolution, since it encouraged the corruption of the country (*Novoe Russkoe Slovo*, September 2, 1963).

geous enough to stand openly for the patriotic cause is being persecuted... Hegumen Arsenij was sent to Solovki, Father Iliodor was removed from Yaroslavl', many other patriots of the clergy were expelled, slandered, suspended from their positions and offices."

According to one accusation, Antonji had publicly admitted that the relic of St. Seraphim of Sarov was not preserved, and by this act he allegedly had disgraced its glorification.

Dubrovin's letter stirred up clerical protests. The Pre-Conciliar Commission expressed support for, and sympathy with, Metropolitan Antonij at its meeting on December 6. Antonij himself supposedly commented that Dubrovin's letter "is not unpleasant for him, on the contrary."(36) Many Church periodicals supported Antonij.

Several political events followed which were evidently connected with Dubrovin's letter and demonstrated that it was only one part of a larger political intrigue. On December 10 the Tzar sent back Stolypin's memorandum on the Jewish problem in which the Prime Minister had proposed Jewish equality. The Tsar justified his rejection as having been guided by his "inner voice." Since the Radical Right resolutely opposed Jewish equality this was seen as their victory over Stolypin.(37) Almost at the same moment, the Pre-Conciliar Commission was cancelled. This was another victory of the Radical Right. Furtermore, to demonstrate his sympathy with its cause, the Tsar received a URP delegation on December 23, saying: "Unite, Russian people. I rely on you." This was a major, yet still not decisive, URP victory. From now on, both Stolypin and particularly Metropolitan Antonij had to oppose the Tsar in opposing the Radical Right. Antonij ran this risk. Hereafter his behaviour is impossible to explain except as reflecting his own motivation of loyalty to the Council of Ministers.

Dubrovin's letter further polarized the clergy and provoked clashes between the Synod's adherents and the Rightists. On the one hand, clergy in several dioceses, encouraged by their bishops, began actively collaborating with the URP and other rightist parties. Archbishop Antonij of Volyn' was probably the most active Radical Right partisan among the bishops. He himself created the Počaev section of the URP with its centre at the local monastery. Archimandrite Vitalij (Maximenko), the Father Superior of this monastery, was its first chairman. Already in 1907 several hundred rural priests headed rural branches of the URP in the diocese of Volyn'. Antonij and Vitalij claimed that by 1908 some two million peasants had joined the Počaev URP. It was, indeed, the only URP organization under clerical domination. Hieromonk Iliodor, then evidently favoured by Archbishop Antonij operated for some time within the framework of this Union.

(36) *Russkoe Znamja* 1906, December 21.
(37) *Krasnyj Arkhiv* 1924, N. 5, p. 105.

On the other hand, a large number of clergy opposed the URP. There was, for example, a URP gonfalon at the branch of the Athon Monastery in St. Petersburg; its clergy, however, demanded of Dubrovin that he remove it from the church. He applied to another church, but unsuccessfully. Eventually he had to take his banner to his own apartment.(38)

On one occasion there was a clash between the priest Pokrovskij the Director of the St. Petersburg prison libraries, and the St. Petersburg governor, V. Von der Launits, a well-known protector of the URP and its members. Von der Launits sent 100,000 copies of URP literature with titles such as *All the Blame is on Graf Witte, On the Tzar, On Jews,* and so on, to the prison libraries. Pokrovskij after first-hand acquaintance with the material, rejected it and suggested to Von der Launits that he circulate it on his own behalf.(39)

A priest, Klepačevskij from the Poltava province, ruined the local section of the URP by calling it a revolution from the right and saying that only landlords could possibly support it!(40) Two priests at Armavir refused to hold an office for the URP.(41) The priest Levitov criticized a statement by the Kharkov URP section which warned the clergy against the theoretical possibility of the appointment of a Jewish minister of religious affairs.(42)

A *Tserkovnyj Vestnik* editorial(43) stated that "people from the party which displayed the slogan 'Orthodoxy' on its banner follow as a whole class political-economic interests. They do not have

(38) *Tserkovno-obščestvennaja Žizn'* 1906, NN. 53-54, pp. 1714-1715.
(39) *ibid.*
(40) *Sojuz Russkogo Naroda*, Moskva 1929, p. 390.
(41) *ibid.*, p. 404.
(42) *Tserkovno-obščestvennaja Žizn* 1906, N. 50, pp. 1651-1652.
(43) *Tserkovnyj Vestnik* 1907, N. 15, p. 474.

deep and sincere religious sentiments. In fact, they take advantage of religion (which is interpreted by them in a peculiar way) as an instrument in their violent struggle against the aspirations of all kinds of 'humiliated and insulted' (persons) for rights which are recognized first of all by Christianity... Orthodoxy indeed does not exist for such people as the belief which dominates all other human interests and unconditionally compels man to fulfil its moral obligations under all circumstances." The editorial condemned "the anti-Christian preaching" of the right-wing press, which "clearly demonstrates that there is no authentic religious sentiment in the souls of its contributors." Iliodor, Vitalij, Vostorgov were systematic targets of attack by the Church press, which supported the Synod.

But Dubrovin's letter was only the beginning of the campaign. First of all, the URP, against the interests of the ruling Church, extended its membership to cover old-believers, too, on December 23. A relatively strong section of the URP was formed among old-believers at Gomel' with A. Davydov at its head. Sherman Spector regards this decision as a direct consequence of the attack on Metropolitan Antonij. (44)

Several days later, (45) N. Durnovo came out with a physical threat to Metropolitan Antonij. "What we Orthodox people must do time will show, but we think that Kir-Antonij, who is preparing the greatest split within the Russian Church and a religious mutiny, will not reap the fruits but rather will harvest his own death." (In a police department report Durnovo is presented as a person "whose field is the baiting of clergy. (46)

Antonij (Khrapovitskij) published a letter in which he supposedly defended Metropolitan Antonij but at the same time protected Dubrovin. This gave Dubrovin a pretext for his next pronouncement, in which he clearly underlined the URP's aims. (47) Indicating that Metropolitan Antonij had refused to bless a URP delegation, Dubrovin complained: "When the whole argument amounts to whom it is for, and who is against, the Orthodox and Sovereign

(44) S. SPECTOR, *The Doctrine and the Program of the URP in 1906* Dissertation, MA, Columbia University, New York 1952.

(45) *Russkoe Znamja* 1906, December 12.

(46) *Sojuz Russkogo Naroda*, Moskva 1929, pp. 105-106.

(47) *Russkoe Znamja* 1907, N. 11.

Tsar, the Russian High Priest has no right to set himself above politics; and certainly no right to the creation of his own policy. As the Church dignitary who is going to take the throne of the Patriarchate, he naturally must also be the head of all patriotic organizations! The Metropolitan, however, very soon descended from the cold summits of an abstract morality to worldly interests, resorted to his own politics, compared the URP with the Octobrists and other parties, and eventually called us terrorists of the Right, claiming that if we don't throw bombs we throw stones."

After this the campaign intensified even more. One L. Kislovskij (48) asked: "Can Metropolitan Antonij for his anti-Russian, anti-Orthodox politics be beyond the Russian people's reproach?... It would be very interesting to lift the curtain of the future and to see Metropolitan Antonij 15 years hence (Antonij died in 1912)... Would he be like Sieyes a state leader or a member of the revolutionary court... or would a diplomatic portfolio entice him?"

According to N. Krivskij "Metropolitan Antonij was exposed publicly as being involved in political intrigues against the Sovereign with a view to educating revolutionary elements, killers and robbers, in order to humiliate the dignity of the Orthodox Church, in his hatred of true Russian believers, in the persecution of defenders of Orthodoxy and the Russian nationality, and in merry goings on at Kislovodsk."

"Is it possible," asked Krivsij, "to reserve the position of High Priest for an enemy of the Tsar, for an enemy of the Church, for an enemy of the people? Horror and indignation strike Orthodox laymen when they realize that this enemy of the Orthodox Church is planning to be elected Patriarch through the selection of likeminded persons." Krivskij decisively defends the Synodic administration: "The vanity of the priest does not tolerate that decisive blow at clericalism which was delivered by Peter the Great. Thanks to the mind of this genius of Russia she got rid of all the horrors of the Papacy with its corruption, with its Jesuits and its inquisition." (49)

"This whole enterprise is vain," claims an anonymous author, (50) speaking about the uselessness of the Patriarchate: "it ought

(48) *ibid.* N. 47.

(49) *ibid.* N. 21.

(50) *ibid.* N. 70.

to be put an end to and replaced by something less harmful and seductive. The Synod must stay as it was before. Otherwise it would be bad!"
Luminary, you have forgotten yourself," one letter says, "your new idea is to play into Jewish hands. Jews are your joy and where is Christus?"(51)

Now having provoked mass clerical resistance, the URP and other right-wing parties began a campaign against the clergy as a whole. A. Sirotinskij(52) accused all the Russian clergy of failing to support the URP. "Why have you left us, Russians, alone without leadership?" Expressions such as "conceited Popes," "Pope's revolution," and so on began to appear. It was also said that "the right-wing movement is separated from the clergy by a deep difference in *belief,* principles and outlook. The nature of theology in the last centuries has cast the clergy onto the other shores."(53)

The URP accused its opponents among the clergy of being bribed by Jews. "What kind of communication could there be between the Orthodox flock and their pastors who forget Orthodoxy for the sake of a Jewry which is hostile to Christianity?"(54) This accusation was directed against Metropolitan Antonij, Bishop Sergij (Tikhomirov) and the priests — members of left-wing parties.(55) The Synod was even asked to suspend priests vho belonged to the Octobrist Party.(56) The URP constantly intimidated those priests who opposed it.(57) It could not avoid attacking even Metropolitan Vladimir when he allowed himself a timid criticism of social relations.(58)

I. Kaškarov criticized the high dignitaries for their stand on non-intervention of the clergy in political life.(59) "To be called fathers, teachers and pastors of the flock," wrote M. Slutskij "and not to stretch out a helping hand to the suffering people, to the Motherland, and to the Church in hard times, in days of heart-felt

(51) *ibid.* N. 97.
(52) *ibid.* N. 20.
(53) *ibid.* N. 57.
(54) *ibid.* N. 20.
(55) *ibid.* NN. 69, 89.
(56) *ibid.* N. 130.
(57) *ibid.* N. 85.
(58) *ibid.* N. 204.
(59) *ibid.* N. 31.

struggle, is criminal." Slutskij explained what kind of help he meant: "It would be very good if a powerful word from our spiritual leaders was heard from all church pulpits against that crying evil which now prevails throughout the whole of Holy Russia; it would be good if pastors were to join our ideological brothers in the URP and bring to the Duma those who are Russian by their ideals and persuasions, according to the wish of the Tsar and the nation."

The tone of the right-wing press became sharper. It was already saying that Russians "don't like the clergy too much at all."(60) But the Synod still resisted. At the beginning of 1907 it forbade the clergy to participate in URP manifestations(61) and prohibited Iliodor's literary activities. This only further intensified the conflict with the URP, which now organized a collective letter in defence of Iliodor.(62) This time Izvol'skij was also criticized, and was called a "hypocritical judge."(63) But the very fact that Izvol'skij was called a judge shows that the accusation came from a different source. Izvol'skij only made decisions after complaints to the Synod.

G. Butmi-de-Katsman commented on the condemnation of Iliodor,(64) blaming that authority which "betrayed that national and state interests," having in mind Stolypin and Izvol'skij. "Please tell us," he appealed to Iliodor's opponents, "whom do you prefer to see at the head of the rightfully angered people? A severe layman made brutal because of your insults, or Hieromonk Iliodor?" In a letter from "a group of Russians,"(65) Iliodor was called "a great man," who wished only to tell people the truth. In the same letter Metropolitan Antonij was called "a Jewish sponger." Iliodor himself published a complaint against Metropolitan Antonij, Archbishop Sergij (Stragorodskij) and Izvol'skij.(66)

A new ultimatum was delivered to the Synod on April 24, 1907, this time by the united meeting of Kievan monarchists, at which the following parties were present: the Russian Assembly, the Monar-

(60) *ibid.* N. 190.
(61) *ibid.* N. 104.
(62) *ibid.* N. 33.
(63) *ibid.* N. 71.
(64) *ibid.* N. 45.
(65) *ibid.* N. 53.
(66) *ibid.* N. 59.

chist Party, the Russian Brotherhood, the URP, the Workers' Union, the "Double-Headed Eagle" Youth Society, and the Party of Legal Order. This document is of great interest since it includes all Radical Right claims against the Synod.(67)

The Synod was accused of leading the clergy to abandon the Russian nation for the first time in its history during mutiny. The Synod was in no way representative of the Orthodox-Ecclesiastical consciousness. It avoided confronting the true causes of the revolutionary events. Though the Synod condemned anti-Jewish pogroms, it did not condemn revolutionaries. "The Synod supposedly acts out of Christian love," the document stated, "muffling one of the most important aspects of contemporary events and only stressing another incomparably less significant aspect. In fact, the Synod's behaviour is manifested by cruelty towards the Russians, passing over their serious grievances in complete silence, leaving millions in ignorance... Looking at the great tragedy of the national-religious struggle started by cosmopolitan revolutionaries, the Synod regards the revolutionary approach as if it were quite natural. Its only suggestion for ending mutual conflict among the population is 'nation-wide brotherhood' and love for 'people alien to our holy faith,' forgetting that revolutionaries, whose activities have gone far beyond the Synod's estimation, thus received powerful support." The Synod was also accused of coercing the clergy into passivity and non-partisanship. Metropolitan Antonij was accused of supporting the State Duma and was blamed in particular for his salutatory address in the Duma, in which he compared elections to it with the election of the Apostle Matthew, and for his statement that "the welfare of the Motherland may be differently understood by individuals and groups." According to the Kievan monarchists, this was meant to exonerate even social revolutionaries. The Kievan monarchists warned that the nation was on the verge of a split between the clergy and the Synod on one side, and the Russian people on the other. To avoid this split the Synod was asked "precisely and definitively to state who are the enemies of the Church and State... The Russian *Orthodox people*, on the grounds of their centuries-old history,

(67) See B. JUZEFOVIČ, *Političeskie pis'ma*, Kiev 1908. Since this book does not have a systematic pagination one can indicate this quotation only through the date, i.e. 1907, April 21.

have the right to expect from the Synod, from the point of view of ecclesiastical consciousness, a precise definition of those who call themselves anarchists, social revolutionaries, social democrats, cadets, constitutionalists and monarchists. Whom does the Synod bless, whom does it warn, whom will it excommunicate?"

On May 1, 1907 a new right-wing congress took place in Moscow, now entitled "The United Congress of the Russian People." This time the URP's influence increased substantially. It was, in fact, a URP congress. The number of its supporters among the clergy also increased.

Metropolitan Vladimir and his vicars, and Iliodor and Vostorgov participated in the congress's offices. Bishop Seraphim (Čičagov) and the Bishop of Tambov, Innokentij also attended. Iliodor delivered a speech and there were addresses from Archbishops Antonij and Aleksij, Bishops Nikon and Evlogij, the Bishop of Gomel', Mitrofan, the Bishop of Podol'sk, Parfenij and from several priests.

The congress eulogized the Bishop of Riazan', Nikodim, who had written in his address: "I regard it as an honour to stand beneath the canopy of the URP banner."(68)

Enjoying the increasing favours of the Tsar, the Radical Right intensified its pressure both on Stolypin and Metropolitan Antonij. The dissolution of the second State Duma and a salutatory telegram sent by the Tsar to Dubrovin at the same time (June 3, 1907) proved to be the watershed. In his telegram the Tsar said: "Let the URP be my reliable foothold serving for all as an example of law and order".(69) This telegram embarrassed even right-wing elements of society. *Novoe Vremja's* publisher, A. Suvorin, did not even reprint it in his newspaper, considering it to be a fake!(70) As a result of the Tsar's support, however, the URP eventually managed to get *de jure* recognition from both Stolypin and the Synod and for a very short time almost entirely dominated the right-wing political scene. It was obvious that Metropolitan Antonij could not for long hold out in an open conflict with the Tsar himself. He had no choice but to submit or retire.

The change in Metropolitan Antonij orientation occurred very

(68) *Moskovskie Vedomosti* 1907, April 27 — May 3.
(69) *Russkoe Znamja* 1907, N. 119.
(70) B. SUVORIN, *Dnevnik*, Moskva 1923, pp. 346-347.

soon after June 3, as is indicated in a naive note made by Bogdanovič in her diary.(71) She notes that Antonij became a rightist thanks to the Bishop of Tambov, Innokentij. This was also confirmed later by B. Skvortsov.(72) Though this contradicts the picture of Innokentij(73) as an enemy of reaction and militant clericalism, we have already mentioned his attendance at the Moscow URP congress. Probably Innokentij simply persuaded Antonij not to retire under prevailing conditions but to make a deal with Dubrovin.

Though Antonij was already helpless, the defiant Stolypin refused to submit. Having recognized the URPs' and Dubrovin *de jure*, he began secret activities aimed at the URP's disintegration and the separation of the moderates from it. Stolypin had a powerful weapon in pursuing this objective — money.

Indeed, at the height of its triumph the URP began to crumble. Those clergy who had joined the movement became the initiators of its demise. Events in the Saratov branch of the URP were the first signs of this development. Significantly, Stolypin, before his appointment as prime minister, had been the governor of Saratov, and doubtless maintained his personal influence there.

A group of local URP members condemned the movement and published a statement that it was "entering on an independent road, free and always loyal to Christian values."(74) The same group claimed that the reason for the disastrous electoral defeat of the URP was that its leaders saw "the whole problem of civilian revival reduced solely to one issue: 'Down with the Jews!"(75) "The concepts of Orthodoxy, Autocracy and Nationality, if understood correctly," claimed these Saratov URP members, "are too holy, have too high a religious-moral content to be trampled into the dirt as they are by some URP representatives. Shocking assaults in Odessa, intimidating binges in Saratov against the intelligentsia and even the clergy, a bold attempt to take the white hood from the Metropolitan of St. Petersburg, disgusting baiting of Jews, the hooliganism of *Veče* and other similar press organs, let alone many other things, are too

(71) E. Bogdanovič, *Tri poslednikh samoderžtsa*, Moskva 1924, p. 424.
(72) *Kolokol* 1913, September 17.
(73) *Novyi Entsiklopedičeskij Slovar*, St. Petersburg 1914, t. 12, p. 487.
(74) *Bratskij Listok*, Saratov 1907, February 15.
(75) *ibid.* February 11.

dirty a stain on the URP. They completely deprive it of a Christian reputation."(76)

It transpired that the local bishop, Hermogen, supported this criticism. This bishop had earlier been an active URP partisan. Now, however, he decided to transform the local URP branch into an orthodox brotherhood which, according to his plans, would become part of an "All-Russian Orthodox Brotherly Union of the Russian People." In the statute of this Union it was indicated that the leader of each local branch had to be a bishop.(77) Hermogen changed a paragraph of the URP statutes, moreover, to make the chief condition of membership of the new Union "first of all and above all Orthodoxy."(78) However, Hermogen was defeated and his clergy were expelled from the local URP branch. Almost at the same time a new opposition emerged within the URP in Moscow, in the person of Vostorgov, who also received secret support from Stolypin. In January 1907 he delivered a speech on the attitude of "Patriotic unions" to religion, which was a warning against Dubrovin.(79)

Gradually a coalition of those discontented with Dubrovin emerged among lay members of the URP also. Puriškevič expressed a typical dissatisfaction at Dubrovin's growing conceit after the Tsar's telegram of June 3.(80) Even Širinskij-Šikhmatov tried to check Dubrovin, but in vain. Soon Hermogen, Vostorgov and Bishop Seraphim (Čičagov) who had already become disillusioned with the URP, decided to establish an "Orthodox Union." But this plan also came to nothing. Vostorgov, however, managed to split the Moscow section of the URP. For his part, Puriškevič in December 1907 was already planning to create a new "Patriotic society,(81)" and succeeded in this by the beginning of 1908, through the financial support of Stolypin. The new organization bore the title "The Union of the Archangel Michael" (UAM).

It would be inaccurate to consider the URP split as solely the

(76) *ibid.* February 15.
(77) *Russkoe Znamja* 1908, N. 13.
(78) *ibid.* N. 18.
(79) I. Vostorgov, *Patriotičeskie sojuzy i ikh otnošenie k religii*, Moskva 1907, pp. 3-16.
(80) E. Bogdanovič, *Tri poslednikh samoderžtsa*, Moskva 1924, p. 424.
(81) *ibid.*, p. 440.

result of Stolypin's intrigues. He merely took advantage of existing cracks in the movement's structure. First of all, an acute dissatisfaction existed among many rightists because of the fact that the Tsar, without sufficient reason, had singled out the URP from other right-wing organizations by his June 3 telegram and thus doomed the rest to extinction or to annexation by the URP. Considerable discontent was expressed, for example, by the Kievan monarchists Juzefovič and Pikhno, by Professor Vjazigin the publisher of a Radical Right magazine in Kharkov, *Mirnyj Trud*, by the *Novoe Vremja* publisher Suvorin, and certainly by Gringmut and Vostorgov who had already formed their own party, the RMP.

Secondly, there was widespread discontent with the anti-clerical and even anti-Christian tone of the URP press, which placed clergy friendly to the URP in a very difficult position.

Yet another reason for defections from the URP might well have been the political terror, albeit limited, which it exercised through its military squads as early as 1906. Only three certain cases of URP terrorist activity are known: the assassinations of Herzenštein, Iollos and Karavaev. Some clergymen, like Iliodor and Arsenij, actually defended terror, though the majority of right-wing clergy claimed that it put them in an ambiguous position and was therefore objectionable. In February 1907, for example, Vostorgov said that the Moscow monarchists rejected violence of whatever kind, of the secret societies, probably having in mind the URP among others. Later a well-known liberal author, A. Izgoev, (82) described a mysterious letter which he had received in which it was said that Vostorgov had broken with Dubrovin because of "active" URP political measures, and because Dubrovinites had begun to ignore Vostorgov after Iollos's assassination, i.e., after March 1907. Moreover, at the secret URP leadership meeting in Yaroslavl', Vostorgov was allegedly expelled.

Dubrovinites also spread rumours that Iollos had allegedly been killed on Vostorgov's instructions. This claim was made in particular by a member of the Chief URP Council, B. Nikol'skij, though only later, at the height of the quarrel between Dubrovin and Vostorgov, at the end of 1909. (83) This version is hardly probable since the URP's military squads were not under Vostorgov's control, and

(82) *Russkaja Misl'* 1909, N. 10, p. 178.
(83) E. Bogdanovič, *Tri poslednikh samoderžtsa*, Moskva 1924, p. 467.

everything which is known about Iollos's assassination indicates that Dubrovin himself was to blame.

What kind of function had Stolypin? he distributed financial aid. What was earlier given to Dubrovin was later given to Puriškevič and Vostorgov. Later Stolypin's main foothold became the more moderate All-Russian National Union (ANU), created in 1909, which was joined by many former rightists.

Dubrovin's was a pyrrhic victory. As a whole it was certainly the Radical Right's victory, but not the victory of Dubrovin's URP. On January 1, 1908 the personal composition of the Synod was changed. To it were co-opted active right-wingers, though not all of them were URP supporters. Such URP adherents as Bishops Nikon and Mitrofan, Archbishop Aleksij and Fr. John of Kronstadt joined the Synod but so did its recent opponents, such as Bishops Hermogen and Seraphim. Significantly, the most active and influential URP partisan, Archbishop Antonij was not summoned to the Synod. Apparently, he was already considered by both the government and the Tsar as too radical and too independent. His outspoken criticism of Synodic rule might ultimately have provoked too much dissatisfaction, and indeed Archbishop Antonij acquired a very bad reputation at court. Five years later, the governor of the Caucasus, Vorontsov-Daškov, in a secret letter to the Tsar, called Archbishop Antonij an "ardent careerist" with his eye set on the Patriarchate. (84)

Several long-standing members of the Synod were expelled from it, but the most cruel punishment fell on Bishop Lavrentij, who was entirely prohibited from active church service and soon died. Rumours of new attempts to expel Metropolitan Antonij were still circulating in January. The former Chief Procurator, Deputy A. Rogovič, and Bishop Seraphim were allegedly plotting against him. (85) But soon all these rumours stopped. Metropolitan Antonij submitted. On February 14 Dubrovin was warmly received by the Tsar (86) and soon a further right-wing congress took place under the banner of the "All-Russian URP Congress." Though Stolypin tried to prevent it, he was unsuccessful. (87)

(84) *Krasnyj Arkhiv* 1928, t. 26, p. 120.
(85) *Russkoe Znamja* 1908, N. 23.
(86) *ibid.* N. 55.
(87) N. Rostov, *Dukhovenstvo i russkaja kontrrevolutsija*, Moskva 1930, pp. 138-142.

After serving the office at the congress, Metropolitan Antonij told Dubrovin: "I am very happy that the Lord gave me the opportunity to visit your bright festival. Calling down God's blessing on the congress's acts, I wish all of you many years of life and strength to work for the Motherland.(88)" Several days later he blessed a new regional URP branch in St. Petersburg.(89)

The congress sent an ultimatum to the Synod emphasizing the Tsar's support for the URP. It was said that "the Russian Orthodox clergy avoids the URP and does not join it... The Russian people follow their spiritual fathers with a vigilant eye and look with indignation on those among them who, for reasons of their own, do not wish to join the URP and thus to fulfil the will of our beloved Sovereign, which was expressed in his words 'Unite, Russian people. I rely on you.' As things now stand, the renaissance and flourishing of the URP against the background of Orthodoxy, Autocracy and Nationality would hardly be successful."

The congress asked that "the Synod openly and officially encourage all the Russian Ortodox clergy to fearless collaboration with the URP, and bless it.(90)" Antonij (Khrapovitskij) again immediately appealed to his diocesan clergy to head the local URP sections. The URP openly threatened with suspension those priests who still refused to join the URP.(91) At the end of March the Synod officially (though with many reservations) allowed the clergy to join the URP under the condition that its activities must conform to Church rules. The Synodic decree stated: "Taking into consideration that acting rules only prohibit clergymen from participating in anti-state and anti-Church parties, the Synod decrees: that diocesan bishops, at their own discretion, be granted permission to allow and bless the participation of the clergy within their jurisdiction in the activities of the URP and other monarchist patriotic societies so long as their statutes and activities conform to the Orthodox Church and its hierarchy's rules and serve the welfare of our Motherland."(92)

Later, though also with reservations, it was permitted to use the URP gonfalons at Church festivals.(93)

(88) *Russkoe Znamja* 1908, NN. 33, 35.
(89) *ibid.* N. 40.
(90) *ibid.* N. 50.
(91) *ibid.* N. 53.
(92) *ibid.* N. 69.
(93) *Tserkovnye Vedomosti* 1908, NN. 15-16, p. 72.

N. Rostov(94) claims correctly that the URP ultimatum to the Synod, which was already defeated after June 3, 1907, can be explained by a new situation – namely, the attempt of the URP to bring back into its fold those clergy who had left it for Hermogen, Vostorgov, the UAM and other Radical Right groups. In this regard the URP was not successful. The Synod's decree was too ambiguous to be interpreted as announcing unilateral support for the URP.

In his speech at the united meeting of the URP and the RMP in Moscow, in July 1908, Vostorgov deliberately emphasized the narrow party affiliation of Dubrovin. He said: "We are not a party, we are all loyal Russian people." Vostorgov also noted that everything in the movement would be all right if only quarrels and splits would end.(95) He unambiguously praised Stolypin, saying that "competent and able" persons had expelled only those ministers whom, according to his expression, only the lazy and deaf found blameless. This was also an indirect criticism of the URP for its assault on Stolypin.

However, *de facto* recognition of the URP by the Synod greatly increased the strength of its ardent partisans among the clergy and particularly among the bishops, who immediately sent epistles within their dioceses in which the clergy were urged not to resist participation in the URP. For example, the Bishop of Ufa, Chrystofor, issued an epistle asking his priests to join the movement. This epistle was probably the result of some resistance.(96) It also admitted that "misunderstandings between priests and URP branches had taken place in some localities."(97) Referring to the Tsar's sympathy for the URP, Chrystofor called it "an all-state organization which must not be identified with other political parties, which pursue their corporate objectives."

An identical epistle was issued by the Bishop of Kursk, Pitirim, who justified collaboration with the URP by the Tsar's approval.(98)

(94) N. Rostov, *Dukhovenstvo i russkaja kontrrevolutsija*, Moskva 1930, pp. 138-142.
(95) I. Vostorgov, *Ispolniates' dukhom v edinenii dukha*, Moskva 1908, p. 12.
(96) *Russkoe Znamja*, 1908, N. 64.
(97) *ibid.*
(98) *Russkoe Znamja* 1908, N. 84.

As a result, many local URP sections, along with some UAM organizations (which also took advantage of the Synodic decree), adopted clergy at their heads, though this was no guide to the extent of support for the URP among the rest of the local clergy. As already mentioned, the URP enjoyed its widest Church support in the diocese of Volyn', which was ruled by Archbishop Antonij. The Bishop of Kanev, Innokentij (Jastrebov), led the Kiev URP branch, while the Bishop of Čeljabinsk, Dionisij, led its Orenburg section. (99)

However, as a whole, ecclesiastical participation in right-wing parties was very limited. For example, among many local URP branches in the Odessa province only three rural sections were led by clergymen. (100)

It might appear that the clergy participated in right-wing parties more actively in western areas. V. Viktorov explains this by reference to the specific position of the clergy in these regions as a Russifying element, (101) but this, too, was not a general phenomenon since local URP branches in Podol'sk province, for example, were led not by clergy but by local clerks and village policemen. (102) It rather depended on the position of the local bishop.

The Radical Right triumph could not help influencing the situation in the ecclesiastical academies, too. As a warning to all the academies, a very cruel inspection of the Kiev Ecclesiastical Academy was carried out by Archbishop Antonij, who relied in his inspection on the URP section in this academy. This section consisted of 11 persons, while the Academy had almost 200 students. The rector, Bishop Platon, was so indignant at this humiliating treatment that he sent a note to the Synod saying that he was ashamed for the dignity of the inspecting bishop. (103) Archbishop Antonij's version is presented by his biographer, Bishop Nikon. (104) He assumes that this inspection was later responsible for the fact that after the revolution, Antonij and Platon, in exile, led two different and hostile Church trends.

(99) *Počaevskie Izvestija* 1909, N. 731.
(100) *Sojuz Russkogo Naroda*, Moskva 1929, pp. 292-293.
(101) See his introduction to *Sojuz Russkogo Naroda*, Moskva 1929.
(102) *Rassvet* 1910, N. 2, p. 32.
(103) *Krasnyj Arkhiv* 1926, t. 18, p. 208.
(104) See his *Žizneopisanie blaž. Antonija*, New York 1956-1963, t. 2, p. 216.

The clergy's resistance to the URP lasted beyond its recognition by the Synod. The right-wing press emphasized that among the clergy one could find "not a few supporters of a constitution, of autonomy for the national borderlands, and of Jewish equality." (105)

An Odessa deacon, Pavlov-Grigor'ev, an active URP member unwarrantedly proclaimed the local Archbishop Dmitrij and other clergymen as honourable URP members. Dmitrij, who had earlier congratulated the party, now sent a protest claiming that he was the victim of "charlatanry." (106)

From the right-wing press one can see that there was not a single URP section in the diocese of Stavropol' in which the clergy played any role. (107) "It is ashamed of the URP," claimed one URP activist, "and disdains it... Our Popes, who have no holiness in their souls, can no more like the holy objectives of our Union than the Devil likes incense." The URP admitted that the clergy en masse was hostile to it as before. It was not said whether the clergy was also hostile to other right-wing parties, but only that "cadet followers and other such like types from the clergy are in essence and persuasion the natural enemies of the URP" and view it with "unreconcilable hatred and wild malice." (108)

A sharp polemic broke out between *Russkoe znamja* and *Kolokol*, also a very right-wing tribune which, however, around 1908 began its retreat from a one-sided orientation towards the URP. On May 7, 1908 *Russkoe Znamja* published an article by S. Glebov, who proposed forbidding the Jews to pray for the Tsar. "If we recognize Jews as heretics," said Glebov, "would it not be better to forbid them to pray for the Tsar?" In its answer *Kolokol* claimed that Jewish prayers should be respected, and that *Russkoe Znamja* manifested such "ignorance... and such messy thinking... that we would like to beg the helmsmen of this truly-Russian newspaper to touch on problems of which they are ignorant with the greatest caution." In a very rude reply *Russkoe Znamja* reprimanded the *Kolokol* theologians, claiming that they were probably Jews themselves. "Orthodox people don't need such theologians!" (109)

(105) *Russkoe Znamja* 1908, N. 37.
(106) *Sojuz Russkogo Naroda*, Moskva 1929, pp. 278-295.
(107) *Russkoe Znamja* 1098, N. 40.
(108) *ibid.* N. 57.
(109) *ibid.* July 2.

Soon the URP sent the Synod a new appeal complaining that some bishops had contradicted their own instructions in favour of the URP and were again forbidding clergy to join it. The movement demanded of certain influential dignitaries an unambiguous, firm and open statement as to how the clergy should behave vis-a-vis the URP(110).

Although no such statements were forthcoming, in July 1908 the Synod approved a resolution of the Kiev missionary congress at which Archbishop Antonij presided, which included an appeal for collaboration with the URP. However, this resolution met resistance at the congress. Missionary M. Kal'nev's speech is very remarkable. He said: "I know, father and brothers, that our monarchist parties first of all write the words Orthodoxy, then Autocracy and then Russian Nationality. Why do we, who sympathize to the greatest extent with their organizations, not participate in their programmes? Moreover, the clergy have totally refused to be involved. At the beginning, these organizations intimidated us, implicated the bishops, then began pressing the Synod to force the clergy to participate; yet *we still do not participate.* Why? Because we see very few purely Orthodox objectives which are directed to the defence of Orthodoxy. Up to now these societies have done very little, almost nothing to defend Orthodoxy."

Citing examples of blasphemy against Christianity in the Radical Right press, Kal'nev said: "So far the monarchist parties have shown themselves to be only national ones and not Orthodox in the broad sense of the word, I will not join any monarchist Union whatsoever."(111) In October 1908 the congress of the URP branches of South Russia took place. This congress sent the Tsar an address which included the signature of only one single cleric.(112)

An important indicator of the political affiliation of the clergy comes from information about the deputies elected to the State Duma. However, these data are not very representative since there is no information on how political affiliation of clergymen who were also Duma deputies corresponded to the distribution of political sympathy among the clergy as a whole.

(110) J. CURTISS, *Church and State in Russia*, New York 1940, p. 272.
(111) *Tserkovnye Vedomosti* 1908, N. 35, pp. 1688-1689.
(112) *Sojuz Russkogo Naroda*, Moskva 1929, pp. 244-249.

Out of six clergymen within the First Duma there were two cadets, one independent but very leftist, Pojarkov, and three Octobrists. In the Second Duma there were also rightist clergymen. There were socialist revolutionaries (1), Trudoviks (1), Peasant Union (1), Progressists (1), Cadets (2), Octobrists (1), rightists (URP and others) (4) including Bishop Platon, a vicar from Kiev, Bishop Evlogij of Khelm (home of the Russian minority in Poland), and the priests D. Gerštanskij (Volyn' province) and N. Pirskij (Poltava province). There is an example of distribution of political affiliation among the clergy in St. Petersburg according to a meeting among St. Petersburg priests on January 18, 1907 during the electoral campaign for the Second Duma; 17 voted for Octobrists and seven for Cadets, while one priest abstained.(113)

Elections to the Third Duma demonstrated a drastic shift in favour for the Radical Right. There were among elected clergymen: progressist (4), Octobrists (9), moderates (11), nationalists (ANU) (2), rightists (URP and others) (15). Among right-wing clergymen in this Duma the following people were elected: the Bishop of Gomel', Mitrofan; priests: A. Veraskin (Vil'na province), F. Nikonovič (Vitebsk province), A. Popov and N. Jakubov (Vologda province), D. Baranovič and D. Kirillovič (Volyn' province), S. Bogdanovič and K. Roznatovskij (Kiev province), V. Roždestvenskij (Kursk province), V. Podol'skij (Podol'sk province), A. Zlatomreżev (Saratov province), A. Stanislavskij (Kharkov province) and D. Maškevič (Kherson province). It is evident that not all those clergymen who came forward as candidates were elected. For example, in the URP St. Petersburg electoral list the following clergymen were not elected: Archpresbyter of the Army and Fleet, E. Akvilonov, the priests A. Kononov, N. Dobronravov, N. Oranskij, N. Pokrovskij, K. Žuravskij, M. Remizov, G. Šavel'skij, N. Ptitsyn and A. Nadeždin.(114) As one can see, the percentage of clergy affiliated to the Radical Right in the Duma increased, which can be explained not by a shift of the clergy but by the politics of the parties themselves, which sponsored those clergy who were inclined to support them, and also by instructions from the bishops. In spite of the visible increase in the number of clergymen affiliated with right-wing parties and elected to the

(113) *Russkoe Znamja* 1907, N. 20.
(114) *ibid.* N. 207.

Duma, such support was localized chiefly in Volyn', Vil'na, Vologda, Kiev, Kursk, Podol'sk, Saratov, Kharkov and Kherson provinces. This demonstrates the dependence of the elections on the position of the local bishops. We know that at this time Volyn', Vologda, Kiev, Kursk, Saratov and Kharkov dioceses were led either by URP members or sympathizers.

Certainly the lack of right-wing clergymen among Duma deputies from other provinces cannot be taken as a sign that no clergymen in these regions supported the Radical Right; the right-wing parties simply did not exercise sufficient influence in these areas to have their people elected.

From the historical material considered above one may conclude that the extant historical interpretations of the Church's and Synod's behaviour during the first Russian revolution are highly simplistic. First of all, collaboration between the Church and the Radical Right is overestimated.(115)

There is also considerable confusion about the degree of "liberalism" of Metropolitan Antonij. Curtiss claims(116) that the URP alone accused him of "liberalism" and Zyrjanov claims that Antonij was a monarchist and a cleric whose "liberalism" was manifested only in jests and in silence.(117)

But to apply the term "liberal" to Antonij is hardly possible. Certainly, one can hardly doubt that he was a monarchist, yet not every monarchist's ideology coincides with that of the Radical Right.

Antonij was above all a Christian quietist to whom right-wing radicalism was simply abhorrent. Almost all Church historians emphasize Antonij's charismatic personality.(118) But probably the most interesting image of him was given by a well-known revolutionary and atheist, Vera Figner, whom he visited in prison many times before 1905.(119) Figner told Antonij in one of their conversa-

(115) See for example, A AVREKH, *Tsarizm i tret'riun'skaija monarkhija*, Moskva 1966, p. 5.

(116) J. CURTISS, *Church and State in Russia*, New York 1940, p. 272.

(117) *Istoričeskie Zapiski*, 1975, t. 95, p. 326.

(118) See for example, M. B. (BERTENSON), *Metr. Antonij*, St. Petersburg 1915; Metr. MANUIL (LEMEŠEVSKIJ), *Die russischen orthodoxen Bischöfe*, Erlangen 1979, t. 1, pp. 267-269.

(119) V. FIGNER, *Zapečatlennyj Trud*, Moskva 1969, t. 2, pp. 247-251.

tions that she was sustained over many years of her imprisonment not by religion but by her confidence that she had striven for the social good. Antonij answered her with great compassion: 'Who knows! Maybe those who believe like you will be redeemed and not the rest.' He rose from his place. 'You will be leaving these walls soon? What can I wish you?' 'Please wish me fruitful activity, in which I may be absorbed,' I answered. 'And could you fulfil my request? Please make a sign of the Cross...' Standing before him I looked into his eyes with surprise.

'No, it would be hypocrisy,' I said.

'So, let me cross you?'.

Firmly and severely I repeated 'No.'

"The high dignitary bowed and his white hood disappeared behind the door. This last episode disturbed me greatly. Why did he ask me these questions? I simply could not answer him differently! Certainly, I produced a very bad and harsh impression. And yet I liked him so much..."

During another visit Figner told Antonij about cruelties which the prison administration inflicted on prisoners. "It was as if the Metropolitan had recovered his sight," said Figner. "He was agitated, embarrassed. He was infected with that internal agitation which made me tremble. Saying goodbye, he told me that he certainly would visit Svjatopolk-Mirskij and would never forget the impression of our meeting. Neither did I forget him, or his tolerance and responsiveness..."

It would be of interest in this context to make an historical comparison with the conflict between the Radical Right Iron Guard movement in Romania and the Romanian Orthodox Church in the 1920s and 1930s. The Iron Guard, led by Corneliu Zelea-Codreanu, in comparison with the URP was indeed a religious-mystical movement. Religious faith was regarded as the most important condition for Iron Guard membership. However, the spirituality of the Romanian legionaries differed so much from the whole outlook of the Romanian Orthodox Church that it could not help producing a conflict between them. Moreover, though the Romanian government, on which the Romanian Orthodox Church was completely dependent, had to fight the Radical Right in the country, the heaviest blow at the Iron Guard was delivered by the Church.

It is very interesting to read the afterword to Codreanu's book which explained the Iron Guard attitude to the Romanian Church.

This explanation (written after Codreanu's death) is strongly reminiscent of the attitude of Russian right-wing radicals to the Russian Church before the revolution. "The Romanian Orthodox Church," the epilogue states, "is a national Church. It was always a servant of Romanian nationalism... The very notion of Orthodox belief, for the Romanian nation, was always connected to the notion of national self-defence and its importance is still maintained by Orthodoxy in spite of the fact that the harshest suppression of the national struggle happened when the highest dignitary of the Romanian Church, Patriarch Miron, was the prime minister.(120)

The Hebrew University of Jerusalem Michail AGURSKY
The Soviet and East European Research Centre

(120) C. CODREANU, *Eiserne Garde*, Berlin 1939, p. 441.

RECENSIONES

Archaeologica

Gertrude BELL, *The Churches and Monasteries of the Ṭūr 'Abdīn.* With an Introduction and notes by Marlia MUNDELL MANGO. The Pindar Press, London, 1982, pp. 184+256. Pl.

Il territorio della Mesopotamia settentrionale, già teatro di scontri fra Romani e Persiani, di spartizioni politiche fra le due potenze rivali e di fioritura cristiana, vide sorgere a suo tempo una serie di chiese e monasteri che fecero chiamare una sua regione montuosa, Ṭūr 'Abdīn, o Montagna dei Servi di Dio. Laggiù fu due volte, nel 1909 e nel 1911, la grande archeologa inglese Gertrude Lowthian Bell. Le sue ricerche sul campo, le sue misurazioni, le piantine topografiche e le sue fotografie apparvero allora in due pubblicazioni: *The Churches and Monasteries of the Tur 'Abdin*, in M. van BERCHEM – J. STRZYKOWSKI, *Amida*, Heidelberg 1910, 224-262 e *Churches and the Monasteries of the Ṭūr 'Abdīn and Neighbouring Districts*, in *Zeitschrift für Geschichte der Architektur* 9 (1913) 61-112. Quei due testi, che restano «the fullest published study on the subject, and the only detailed record of some of the monuments which have been destroyed since her time» (p. I) non sono qui riprodotti fotograficamente come nel caso dei *reprints.* Sono invece ricomposti tipograficamente, con separazione dalla illustrazione fotografica che viene raccolta alla fine del volume.

Qui, l'archeologa Marlia MUNDELL MANGO introduce i due scritti della BELL, li annota aggiornandoli, li arricchisce di materiale inedito della stessa BELL, cioè di altre fotografie e di brani dei manoscritti di lei, conservati presso l'università di Newcastle upon Tyne.

Di nuovo c'è anche, in questa specie di postuma edizione riveduta, un catalogo ragionato delle località e dei monumenti (pp. 97-157), due prospetti delle suddivisioni territoriali bizantina e persiana della Mesopotamia (pp. 159-160), una lista con datazione di monumenti cristiani costruiti in Mesopotamia tra i secoli II e XVI (pp. 161-164), un glossario, a dire il vero succinto, di termini archeologici siriaci, arabi e turchi (p. 165), una bibliografia (pp. 167-173), un elenco delle fotografie (pp. 175-183) e una carta geografica dove le località descritte si possano identificare.

L'ammirevole lavoro della Bell, che aveva affermato, «Nowhere in the world does there exist a group of early Christian shrines more remarkable» (p. 1), è qui rispettato e nello stesso tempo impreziosito dal contributo di quest'altra archeologa. È sempre perspicua infatti la distinzione fra testo originale, aggiunte desunte dal materiale inedito dell'Autrice e note, nonché aggiornamenti, apportati dalla MUNDELL.

È dunque un omaggio alla BELL, ma nello stesso tempo molto più di un semplice *reprint*.

Nei complementi ci saremmo aspettati una menzione della tesi dottorale di Andrew N. PALMER, *The Sources for the History of the Abbey of Qartmin*, di cui è prevista la pubblicazione da parte di Cambridge University Press. Nella Bibliografia si potevano citare anche i lavori in siriaco, in arabo e in turco, di Afrām Barṣawm e di Dolapönü, sulla storia di Ṭūr 'Abdīn o su singoli monasteri.

V. POGGI S.J.

Armeniaca

Sabine STEPHAN, *Karapet Episkopos Ter-Mkrrtschjan (1866-1915). Materialen zu einem Kapitel armenisch-deutscher wissenschaftlicher Zusammenarbeit.* Unter Mitarbeit von Loretta Ch. TER-MKRRTSCHJAN, redigiert und herausgegeben von Hermann GOLTZ. (= Wissenschaftliche Beiträge 1983/37 [T 52]), Martin-Luther, Universität, Halle-Wittemberg, Halle (Saale) 1983, pp. 158.

Il nucleo originario di questo volumetto è costituito da una dissertazione accademica di S. Stephan. Vi si aggiunge la collaborazione di L. Ch. Ter Mkrtčjan, della stessa famiglia del biografato. La redazione finale è a cura di H. Goltz.

Karapet Ter Mkrtčjan (1866-1915) è un prelato della Chiesa armena, rettore dell'Accademia ecclesiastica di Ečmiadsin, redattore della rivista *Ararat*, vicario episcopale di Atrpatakan, quindi vescovo di Šemacha (Baku).

L'importanza del personaggio, morto non ancora cinquantenne, si deve al rilievo che ebbe nella sua Chiesa la sua attività di docente, di scrittore e di pastore. Aveva completato la sua formazione accademica in Germania, frequentando le università di Lipsia, Halle e Berlino, dove aveva incontrato maestri quali Guthe, Harnack, Haupt, Kautsch, Lamprecht, Loofs, Luthard, Socin, Wundt e Zahn. Frutto di quegli studi era stata la licenza in teologia a Marburg, conseguita con una dissertazione, poi pubblicata, sui Paulicíani.

Quel soggiorno pluriennale in Germania aveva molto aiutato Karapet ad acquistare un solido metodo scientifico. In seguito, Karapet fece importanti scoperte tra i manoscritti armeni. Trovò in armeno un testo importante antignostico di Ireneo, di cui si conoscevano solo frammenti in greco; una confutazione di Calcedonia, perduta in greco, di Timoteo Eluro; una raccolta manoscritta, con brani patristici di Ireneo, Ippolito, Gregorio Taumaturgo, ecc., dei quali alcuni sconosciuti nell'originale, il famoso *Sigillo della fede*. Karapet conservò amicizia e contatti epistolari con antichi maestri. È qui pubblicata sua corrispondenza inedita con Loofs. Viene inoltre opportunamente sottolineata l'apertura filoarmena e la generosità di docenti e studiosi tedeschi i quali costituirono un comitato per offrire borse di studio a ecclesiastici armeni.

Oltre a ricostruire la biografia di Karapet, trattando quindi della sua produzione letteraria, specializzata e pubblicistica, il volume si sofferma sulla esperienza pastorale di lui, a difesa del suo popolo, quando gli Armeni venivano oppressi e perfino massacrati sotto lo Zar, lo Shah o la Porta. La ricca personalità cristiana del protagonista, sullo sfondo della sua Chiesa, è ricostruita con esattezza storica e con umana simpatia. Una cronologia della sua vita, un elenco degli scritti di Karapet, una bibliografia su di lui, degli indici analitici di persone e di luoghi corredano questo interessante lavoro.

V. POGGI S.J.

Ascetica et Mystica

Ignatij BRIANTCHANINOV, évêque, *Approches de la Prière de Jésus*, introduction biographique par Sœur Philareta ENGELUND, traduction française per le Hiéromoine SYMÉON. (= Spiritualité Orientale 35), Bellefontaine 1983, pp. 240.

In tempi in cui il mondo occidentale comincia ad appassionarsi alla *Filocalia* è del tutto comprensibile che suscitino interesse anche quegli autori spirituali del secolo scorso che furono i propagatori e difensori del «movimento filocalico», mirante alla rinascita della preghiera esicastica.

Fra questi, ha un posto speciale il vescovo russo Brjančaninov (1807-1867). Infatti, passi dei suoi scritti vengono inseriti, al pari di quelli degli antichi esicasti, nella raccolta sulla preghiera di Gesù, dall'igumeno di Vallam, Caritone (in russo: Vallam 1936; trad. inglese: *The Art of Prayer*, London 1966; francese: *L'art de la prière*, Bellefontaine 1976; italiana: *L'arte della preghiera*, Torino 1980).

In un mondo razionalista egli divenne difensore e rinnovatore della vita monastica «secondo i santi Padri». Ha assimilato i loro insegnamenti, li cita, ma essendo una persona colta e con talento di scrittore, sa presentare i temi con stile fresco, leggibile, comprensibile. D'altra parte resta incondizionatamente fedele alla dottrina e alla terminologia patristica.

Le discussioni dogmatiche lo interessano poco. Egli è autore esclusivamente «spirituale» ed anche i temi ascetici li tratta in rapporto a ciò che considera il cuore della vita monastica: la preghiera continua.

L'originale russo su cui è fatta la traduzione si trova nel II volume delle opere complete (3 ed., S. Pietroburgo 1905, pp. 147-254, riedito dal monastero della SS. Trinità, Yordanville, USA, 1966). Si tratta di due opuscoli: «Sui diversi modi di orazione» e «Sulla preghiera di Gesù». Non sono trattati sistematici, ma parenetici; i diversi pensieri sono collegati liberamente. Perciò ha fatto bene il traduttore a suddividere il testo con brevi sottotitoli, là dove mancavano nell'originale. Ne risulta una lettura facile e, secondo l'espressione tradizionale nella letteratura russa, *duševpoleznoe*, utile all'anima.

T. ŠPIDLÍK S.J.

Dictionnaire de Spiritualité, fasc. 76-77 (Pacaud-Pawlowski), Beauchesne, Paris 1983, tome 12, col. 1-702, in-4°.

Comme les autres fascicules du DS, celui-ci contient deux genres d'entrées : des articles de doctrine spirituelle généralement assez développés, et des notices sur des personnages. Nous ne signalons ici que ce qui concerne davantage l'Orient chrétien.

Dans la première série, relevons les thèmes suivants : *Paix* entre les hommes (col. 40-56) et paix intérieure (56-63) en particulier chez les Pères de l'Eglise ; *Pâques* (171-182) avec une section sur les Églises orientales ; *Paradis*, spécialement dans la Tradition (187-197) ; *Pater Noster* (388-413) avec un riche inventaire des commentaires depuis les origines jusqu'au 16e siècle (389-395) ; *Patience* (438-476) en particulier chez les Pères (442-452) ; *Pauvreté chrétienne* (613-697) dans l'Écriture et chez les Pères. Du point de vue biblique, on trouvera plusieurs articles de fond sur le *Pardon*, la *Parole de Dieu*, la *Parrhésia* (aussi dans la tradition monastique), le thème du *Pasteur*, etc.

Dans la deuxième série, relevons les noms des auteurs orientaux : *Pachôme* (par H. Bacht), Georges *Pachymère*, Grégoire *Palamas* (par J. Meyendorff), *Pallade* (par B. Flusin), *Pamphile* de Césarée, *Pantène, Paul* Evergétinos, *Paulin* de Nole.

Ce simple survol laisse entrevoir les richesses de ce fascicule pour l'orientaliste chrétien. L'éloge du DS n'est plus à faire. Précisons qu'ici encore les articles sont généralement signés par de bons connaisseurs, et vont au-delà de la synthèse des notions connues. Ce fascicule fait honneur à ce remarquable Dictionnaire, unique en son genre.

Kh. SAMIR S.J.

Byzantina

Johannes KARAYANNOPULOS — Günter WEISS, *Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz (324-1453)*, Erster Halbband: *Methodik Typologie — Randzonen*; Zweiter Halbband: *Hauptquellen-Allgemeine Quellenlage (nach Jahrhunderten geordnet)*, Anhang: *Die wichtigsten Urkundenkomplexe und Archive* (= Schriften zur Geschichte des östlichen Europa, Bd. 14), Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1982, pp. XXVI-661.

Circa un decennio fa, il prof. Johannes Karayannopulos, professore di storia bizantina all'Università di Salonicco, pubblicò un volume che nel 1978 veniva già riedito per la seconda volta: *Πηγαὶ τῆς βυζαντινῆς ἱστορίας* (= *Fonti della storia bizantina*). Si trattava di una guida critico-bibliografica allo studio della storia bizantina mediante l'analisi sommaria e sistematica delle fonti di prima mano e della corrispondente letteratura moderna più notevole. Si sa che la storiografia bizantina, come vari altri rami della bizantinologia, non mancava di rassegne bibliografiche, spesso compilate da bizantinisti dalla statura di Charles Diehl, Louis Bréhier, Franz Dölger, Guillaume de Jerphanion, Paolo Lamma ed Agostino Pertusi. È ugualmente notorio che le fonti narrative della storia bizantina, dopo l'esposizione del KRUMBACHER (*Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2. Aufl., München 1897, pp. 219-408), sono state oggetto di esposizioni più recenti, come quelle di Margherita COLONNA (*Gli storici bizantini dal IV al XV secolo, I: Storici profani*, Napoli 1956), Gyula MORAVCSIK, *Byzantinoturcica*, voll. 2, 2. Aufl., Berlin 1958) e di Hans Georg BECK (*Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, rist. 1978). Tuttavia, se non andiamo errati, la storiografia bizantina odierna mancava di un manuale introduttivo, equivalente, tanto per addurre un esempio mutuato dalla storiografia medievale, a quello di L. J. PAETOW, *A Guide to the Study of Medieval History*. (2 ed., New York 1931, rist. 1964).

Il merito del prof. Karayannopulos è stato proprio quello di voler colmare una lacuna simile, di cui soffriva non tanto la ricerca quanto la didattica della storia bizantina. L'efficacia concreta del suo tentativo era certamente sminuita dal fatto che il libro si presentava in neogreco, senza dire poi che un'opera del genere era fatalmente suscettibile di ulteriori approfondimenti ed arricchimenti. L'iniziativa di un giovane bizantinista tedesco, Günter Weiss, ha cercato di ovviare a tali inconvenienti ripresentando il libro non solo in una lingua più accessibile e più diffusa, com'è quella di Goethe, ma in una forma nuova, raggiunta mediante una vera e propria ristrutturazione di tutto il contenuto.

In stretta collaborazione col prof. Karayannopulos il Weiss ha trasformato, se ci è lecito così esprimerci, una casetta provvisoria in un palazzo residenziale; un palazzo, di cui s'è considerato attentamente non solo la destinazione e la funzione, non solo le strutture corrispondenti, ma anche la posizione topografica e panoramica, la natura geologica del terreno, sul quale doveva sorgere, e le fondamenta su cui dovrà reggersi. Fuor di metafora: i due Autori hanno rielaborato a fondo i concetti, notoriamente dibattuti, di «Bisanzio» e «bizantino» (nella dimensione cronologica e in quella geografica), di «Stato bizantino» e «area culturale bizantina», di «fonte storica diretta» e «fonte storica indiretta»; alla distinzione tradizionale fra «scienza storica» e «scienze ausiliarie della storia» hanno sostituito a ragion veduta la distinzione di «scienze fondamentali della storia», da una parte, e di «scienze speciali della storia» e «scienze confinanti con la storia», dall'altra, hanno trattato poi dei problemi tipici dell'ermeneutica e dell'euristica delle fonti storiche di Bisanzio. Sulla piattaforma di tali precisazioni concettuali sono stati costruiti i vari piani della «scienza delle fonti», che parte dalla tipologia (classificazione didattica delle fonti per genere letterario, scienza, materia scrittoria, ecc.) e continua colla determinazione delle fonti proprie delle «zone periferiche» (*Randzonen*) della storia bizantina, cioè di quelle aree che hanno prodotto fonti scritte della storia di Bisanzio (Impero romano d'Occidente, Impero merovingico e carolingio, Italia e papato, *Regnum Theutonicum*, Francia, Belgio e Fiandre, Spagna, Paesi islamici, Armenia, Georgia, Balcani, Russia, ecc.). Sulle coordinate tipologiche e geografiche, così determinate, si sviluppa la grande analisi-rassegna di tutte le fonti della storia bizantina e di buona parte della letteratura moderna ad esse relativa, seguendo l'ordine cronologico

scandito dagli eventi che caratterizzano Bisanzio dal secolo IV fino al secolo XV. Va da sé che da tale analisi-rassegna la storia bizantina emerge come parte preponderante o, almeno, integrante e imprescindibile, della storia universale che coinvolge per oltre undici secoli tutta l'area del Mediterraneo e i Paesi interni dell'Asia, dell'Africa e dell'Europa, ai quali da tale area giungevano stimoli o sfide. Questo carattere «ecumenico» della storia di Bisanzio, erede diretta e principale della storia di Roma, si esprime, oltre tutto, nel «pluralismo» linguistico delle sue fonti, le quali sono, *non soltanto in greco*, come si ritiene ancora da molti ignari e da non pochi succubi di un filologismo bizantino riduttivo ed angusto, *ma anche, e talora soprattutto*, in latino, siriaco, copto, armeno, georgiano, arabo, paleoslavo, turco, antico veneto, antico francese, antico catalano... Va pure da sé che in quest'opera alle fonti scritte sono affiancate quelle monumentali ed artistiche; non è a caso che a p. 3 si fa propria la definizione di «fonti storiche» data da A. von Brandt: «testi, oggetti e dati di fatto, dai quali è possibile ricavare conoscenze sul passato».

Basta sfogliare le pagine di qualche capitolo o paragrafo di questo libro per accorgersi delle fatiche enormi durate dai due Autori per la raccolta e l'elaborazione critica di tanti materiali bibliografici. Essi non si contentano di elencare sistematicamente le varie pubblicazioni, ma spesso ne riassumono in breve il contenuto dandone rapide valutazioni critiche. Il lettore ne esce non solo informato, ma anche orientato e stimolato alla ricerca personale. Cosa, questa, a cui contribuisce non poco uno stile scarno, essenziale, ma limpido.

Pur nella sua rigorosa funzionalità scientifica, la veste tipografica è indovinata e splendida: la varietà e nitidezza dei caratteri, il tipo della carta e il rigore metodologico formale invogliano alla lettura. Mentre la consultazione è facilitata dal fatto che il Weiss ha posto alla fine del libro due indici molto accurati: uno degli autori moderni (pp. 565-591) e uno dei nomi, dei concetti e delle cose notevoli (pp. 592-661).

Che un'opera come questa abbia tutti i numeri per divenire un «classico» per ogni cultore di storia bizantina, medievale, slava, orientale e mediterranea in genere, è il meno che ci sembra di poter affermare. Ma questo non ci impedisce di vedere certi limiti che, in opere di questo genere, sono invalicabili. A parte l'invecchiamento a cui esse vanno soggette man mano che la scienza progredisce, è ovvio che non possono pretendere mai di essere assolutamente complete o del tutto felici nella scelta di titoli ed autori. Saremo dunque gli ultimi a meravigliarci nel vedere che, trattandosi di fonti e studi di liturgia bizantina, si cita un libro di Juan Mateos (p. 161), ma non si fa nessuna menzione delle pubblicazioni analoghe e non meno importanti di Miguel Arranz, Robert Taft e Michael Wawryk, per tacere poi dei dodici volumi di *Analecta hymnica eruta ex codicibus Italiae Inferioris* pubblicati sotto la direzione di Giuseppe Schirò (Roma 1966-1980). Di quest'ultimo bizantinista, come del defunto Giuseppe Rossi Taibbi, sarebbe stato opportuno ricordare almeno l'edizione critica di alcuni testi agiografici italo-bizantini. Lo stesso vorremmo dire di due opere tuttora indispensabili per lo studio delle relazioni tra il Papato e Bisanzio; la prima è di Andreas THIEL (*Epistolae Romanorum Pontificum genuinae*, etc., Brunsbergae 1868), la seconda di Walter NORDEN (*Das Papsttum und Byzanz*, Berlin 1903). Finalmente non si sarebbe dovuto ignorare la composizione storico-critico-bibliografica di Alberto VENDITTI sull'arte bizantina nell'Italia meridionale (*Un secolo di storiografia bizantina*, Napoli 1966).

Considerando tutto ciò che l'opera offre di positivo, questi ed altri rilievi del genere non sono gran che. A farli col dovuto distacco oggettivo, il critico, anziché sentirsi spinto ad ascriverli a biasimo degli Autori, li prende come occasione per augurarsi che il più che probabile successo editoriale dell'opera dia ai due Studiosi la possibilità di ripubblicarla in modo sempre più completo e perfetto — sia pure entro i limiti del possibile.

C. CAPIZZI S.J.

Petrus Aloisius M. LEONE, *Nicephori Gregorae Epistulae*, edidit P.A.M.L. *Accedunt epistulae ad Gregoram missae*, Vol. I *Prolegomena et indices continens*, Vol. II *Epistulas continens*, Tipografia di Matino, Matino (Lecce), 1983, pp. 306-438, con 16 tavv. f.t.

Già ben noto e stimato per altre pubblicazioni di carattere filologico e storico-letterario, l'A. cominciò a mostrare che stava occupandosi di Niceforo Gregora fin dal 1975. Un anno dopo apparve una ricerca di critica testuale e tradizione del testo che preludeva a questo lavoro, nel quale essa viene citata a più riprese: *Per l'edizione critica dell'epistolario di Niceforo Gregora*, in BYZ 46 (1976), pp. 13-47. Dalle dotte pagine di quella ricerca era facile arguire l'impegno scientifico delle indagini intraprese dal Bizantinista di Lecce per venire a capo delle varie e complesse difficoltà, contro cui urtava il proposito di un'edizione integrale e critica dell'epistolario del Pubblicista bizantino del secolo XIV. Di tali difficoltà s'era occupato quasi contemporaneamente, sia pure in un altro contesto, Jean-Louis VAN DIETEN, allora all'Università di Colonia, nella sua dissertazione dottorale *Entstehung und Überlieferung der Historia Rhomaikê des Nikephoros Gregoras*, Köln 1975.

Ma chi conosceva l'edizioni di testi bizantini già curate dal prof. Leone e andava seguendo qualche altra sua pubblicazione sul Gregora, non dubitava che, presto o tardi, si sarebbero visti i frutti definitivi delle fatiche da lui intraprese.

Questi due volumi offrono al pubblico degli specialisti precisamente tali frutti, portati a piena maturazione. In edizione maneggevole e in veste tipografica chiara e dignitosa il lettore ha in mano la prima edizione critica integrale dell'epistolario finora reperibile di Niceforo Gregora (1296-1360): 159 lettere di lui ad altri e 22 lettere di altri a lui. È vero che per la stragrande maggioranza di tali epistole questa non è l'*editio princeps*, giacché erano state già pubblicate a stampa da vari altri autori, fra cui emergono St. Bezdechi e R. Guilland. Tuttavia questa nuova edizione, oltre al gran merito di aver composto un corpo organico e fermo da una massa di *disiecta membra*, ha specialmente quello d'esser stata condotta sulla base di una poderosa indagine critico-testuale, a cui — per quanto può giudicare un non-filologo come il

sottoscritto — non è facile immaginare che sia sfuggita qualche cosa d'importante. Tutto il primo volume è consacrato a tale indagine, che ha per oggetto principale i 24 mss. vaticani, parigini, monacensi, ecc., che contengono in varia misura e maniera le epistole del Gregora. Ciascuno di tali mss. è studiato in tutti i particolari pertinenti al tema dell'indagine: genesi, vicende esteriori e luogo di conservazione del codice, mano o mani della sua scrittura; il posto occupato dalle epistole del Gregora fra i testi tramandati dal codice; rapporti di affinità o meno fra i singoli codici o fra i loro gruppi determinabili secondo le epistole che conservano in comune; natura ed evoluzione delle revisioni a cui lo stesso Gregora sottopose a più riprese il suo epistolario apportandovi aggiunte, correzioni, cancellature.

Un'analisi così minuziosa viene spesso riassunta e «visualizzata» in liste di varianti, tavole di concordanza e stemmi. Superfluo poi rilevare che il prof. Leone è condotto a manifestare il suo dissenso da asserzioni od opinioni altrui, come, ad esempio, di St. Binon, R. Guilland, V. Laurent e J. L. van Dieten.

Tutto ciò è di speciale interesse per i filologi. Per i cultori di storia bizantina è invece più interessante il secondo volume, che contiene appunto le lettere spedite o ricevute dal Gregora. Le 171 epistole sono edite secondo le esigenze più rigorose della critica moderna. L'apparato delle note è a più strati: citazioni o allusioni erudite, riferimenti o accostamenti ad altri scritti o ad altre epistole del Gregora, riproduzione delle varianti dei mss. Il testo di ogni epistola è preceduto, se possibile, dall'indicazione del destinatario, del luogo di spedizione e della data; oltre a ciò presenta, in riproduzione interlineare, le parole sostituite e quelle sostitutive scritte dallo stesso Gregora nel corso delle sue revisioni. Questo particolare ci sembra particolarmente prezioso per chi volesse sorprendere al lavoro uno dei maggiori rappresentanti della cultura bizantina del secolo XIV, dai gusti estetici e letterari, discutibili, se si vuole, ma indubbiamente raffinati. Si ha la rara possibilità di osservare un umanista bizantino nel momento delle sue perplessità stilistiche e dei suoi ripensamenti lessicali ed espressivi.

Tanto la lettura del testo delle epistole quanto una scorsa qualsiasi dei vari strati dell'apparato scientifico forniscono una ricca messe di dati e di suggerimenti storici e culturali in genere. Essi fanno intravvedere la vastità eccezionale della cultura del Gregora, la quale gli permise di rivelarsi un vero «polìstore» (come lo definì il Krumbacher) e di essere uno degli attori di rilievo in molti eventi ed ambienti decisivi della sua epoca. La parte che egli ebbe in tali cerchie dominanti della situazione bizantina del secolo XIV è attestata anche da queste 171 lettere, che hanno per destinatari (o mittenti) non solo amici o conoscenti rimasti anonimi, non solo monaci o laici restati oscuri, ma anche celebri o, almeno, ben noti imperatori e patriarchi, dignitari di corte e di Chiesa, uomini di Stato e uomini di lettere. In altre parole, quest'epistolario, edito con tanta accuratezza e dottrina, spalanca una finestra sul mondo bizantino dei Paleologi Andronico III (1328-1341) e Giovanni V (1341-1391); un mondo che conosceva la minaccia sempre più incombente degli Ottomani, l'atteggiamento sempre più distaccato, se non ostile, dell'Occidente e, soprattutto, una profonda crisi interna, di cui furono espressione e simbolo le vicende di Giovanni VI Cantacuzeno, anch'egli imperatore negli anni 1347-1354. Proprio per questo suo carattere di fonte storica, oltre che letteraria, la fatica del prof. Leone acquista un merito speciale e raro.

C. Capizzi S.J.

Codicologica

Joseph Hahn, *Bartolomäus Kopitar und seine Beziehungen zu München*, (= Geschichte der Kultur und Geisteswelt der Slowenen, XVII. Band), Rudolph Trofenik Verlag, München 1982, pp. 140, 13 tables.

Slavists cannot be accused of neglecting B. Kopitar (1780-1844): the author lists more than 70 books and articles of letters to and from Kopitar alone.

Dr. J. Hahn has published in extenso and commented the 51 letters from or to the Slovenian scholar that are deposited in the Staatsbibliothek of Munich. They reflect the interests of men of letters and scholars of the period 1812-1841. Kopitar was at that time custos of the k.k. Hofbibliothek in Vienna and after the death of J. Dobrovský in 1829 was regarded *slavista princeps.*

With Munich is linked his attempt to publish the Old Church Slavonic Freising texts, 9 pages of Old Slavic text inserted into a Latin codex. The codex was transferred from Freising to the Staatsbibliothek in Munich at the beginning of the 19 th century where in 1807 the inserted pages were discovered. Kopitar was eager to publish them, but he could not prevail upon those who guarded the manuscripts with excessive zeal. The first edition of the Freising fragments was carried out by the German-Russian scholar Peter von Köppen in 1827. The codex containing the Freising fragments was described by J. B. Bernhart, custos of the k. Hofbibliothek. Dr. J. Hahn has printed this description in the book under review (pp. 26-37), because it is the most extensive one ever made of the codex.

The Staatsbibliothek of Munich possesses also Codex Slavicus 14 of recent origin, associated with the activity of Kopitar in Bavaria. An icon of Our Lady with a Cyrillic inscription was venerated in the main church of Donauwörth. In those times nobody in Germany could decipher the text. Kopitar offered the right reading and described the icon. The Cyrillic text is a hymn to the Mother of God, taken from the Octoix, Sunday Matins, tone eight: "O tebe raduetsja obradovanaja, vsjakaja tvar". The text on the icon contains variants as used before Nikon's reforms, though the script is of a later provenance. The icon of Our Lady is of the type of the Greek Eleusa, or better, the Russian Vladimirskaja.

The author writes with a remarkable knowledge of the atmosphere of the period. He has proved that the real discoverer of the Freising texts was B. J. Docen (1782-1828), custos of the k. Hofbibliothek, and not the director of the Staatsbibliothek Christoph baron of Aretin, as was previously believed.

Regrettably, many printing errors have not been eliminated.

J. Krajcar S.J.

Ioannis SPATHARAKIS, *Corpus of Dated Illuminated Greek Manuscripts to the Year 1453.* (= Byzantina Neerlandica, fasc. 8), E. J. Brill, Leiden 1981, Vol. I, Text. pp. 99. Vol. II, Illustrations 611. cm. 28×39.

Scopo principale di questa pubblicazione è di offrire agli studiosi di pittura bizantina, per mezzo di una vasta raccolta di miniature tratte da manoscritti greci datati, un quadro cronologico al quale essi possano fare riferimento nell'esame di miniature, icone, ed eventualmente anche di affreschi, la cui datazione sia da accertare.

In vista di questo fine, a differenza di altre pubblicazioni che riguardano raccolte di singole biblioteche e ne riproducono le miniature tenendo conto principalmente della loro qualità artistica e dello stato di conservazione, l'Autore ha esteso la sua ricerca a tutte le biblioteche — fanno eccezione il Museo Storico di Stato di Mosca, la biblioteca di qualche convento dell'Athos e quella dell'Escorial — attenendosi rigorosamente al criterio della sicura datazione. Iniziando con il manoscritto della Biblioteca di Stato di Vienna Med. Gr. 1, degli inizii del VI secolo, fino a quello della Biblioteca di Stato di Leningrado Gr, 243, del 1450, si tratta di ben 295 manoscritti ai quali se ne aggiungono altri 75 collocati in appendice perché, pur essendone conosciuto lo scriba o il ktetor possessore, la loro datazione, allo stato attuale delle conoscenze, rimane incerta.

Nel primo volume, insieme ad una descrizione sommaria di ogni manoscritto, se ne dà il contenuto, le miniature riprodotte ed il loro soggetto, la data di esecuzione e la relativa bibliografia. Seguono due indici: uno iconografico, l'altro generale con nomi di persone, monasteri, biblioteche etc.

Nel secondo volume sono riprodotte in bianco e nero, nelle dimensioni originali, dove queste non oltrepassino il formato del volume, 611 miniature con, almeno in parte, il testo relativo.

Da questa breve descrizione il lettore potrà rendersi conto come quest'opera costituisca, non solo un prezioso quadro di riferimento cronologico, ma una vera miniera di informazioni, cosicché lo studioso che la prenderà in mano si conformerà volentieri all'invito del colophon, redatto con sapida arguzia, e lungi dall'«imprecare», si congratulerà con l'Autore augurandogli εἰς ἀνώτερα.

P. STEPHANOU S.J.

Coptica et Aegyptiaca

Heinz HALM, *Ägypten nach den mamlukischen Lehensregistern. I. Oberägypten und das Fayyūm.* (= Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B [Gewissenschaften] Nr. 38/1), in Kommission bei Dr. Ludwig Reichert, Wiesbaden 1979, Ss. 278+20 Karten. II. *Das Delta* (= Beihefte usw. Nr. 38/2) In Kommission usw., Wiesbaden 1982, Ss. 818+50 Karten.

Quest'opera ricostruisce la toponomastica egiziana dei secoli XIV e XV, basandosi sul catasto mamelucco instaurato da Nāṣir al-Qalawūn nel 1315 e

rispecchiato da fonti arabe successive come Ibn Duqmāq, Ibn al-Ǧī'ān, ecc.

Il nome di ogni località, elencato in ordine alfabetico all'interno delle singole circoscrizioni territoriali dell'Alto Egitto e del Fayyūm (vol. I) e del Delta del Nilo (vol. II), è corredato di riferimenti bibliografici e di indicazioni agrario-economiche, oltre che storiche, come il tipo di coltivazione o il nome del proprietario della località stessa. Il luogo viene identificato al confronto con opere geografiche antiche e moderne, non escluse le carte topografiche delle forze armate del Terzo Reich, ma soprattutto riferendosi ai sei volumi dell'enciclopedia geografica egiziana, *Al-Qāmūs al-ǧuġrafī lil-bilād al-miṣriyya*, che Muḥammad Ramzī lasciò manoscritta e fu pubblicata, dopo la sua morte, negli anni 1953-1968.

Il lavoro di Halm si apre con una esauriente introduzione generale che spiega il metodo usato nella ricerca e come essa prepari, quanto all'Egitto, le carte storico-geografiche del *Tübinger Atlas des Vorderen Orients* (TAVO).

Il secondo volume si chiude con un'abbondante bibliografia e con indici analitici nei quali è possibile ritrovare ogni toponimo, identificato o no. Le perspicue cartine geografiche, annesse ad ambedue i volumi, permettono di ubicare geograficamente tutte le località identificate.

Ne risulta un ammirevole strumento di lavoro, non soltanto per lo studio della geografia egiziana mamelucca, ma della storia e della geografia umana dell'Egitto come tale, antico, e moderno, musulmano e cristiano.

Ben vengano dunque simili sussidi del TAVO!

V. POGGI S.J.

Miscellanea Coptica. Ediderunt Hj. TORP, J. RASMUS BRANDT, L. HOLM MONSSEN. (= Institutum Romanum Norvegiae, Acta ad Archaeologiam et artium Historiam pertinentia, IX), Giorgio Breitschneider, Roma 1981, Pp. 286+XIV. Pl.

È una raccolta di sei contributi sull'archeologia e l'arte copta, la maggior parte dei quali sono di Marguerite RASSART-DEBERGH. Il primo contributo, il più breve, di Hj. TORPE, uno dei responsabili della collana, riassume sinteticamente i risultati di quattro campagne di scavi, eseguiti tra gli anni 1901 e 1904 e l'anno 1913, a Baouît, sulle rovine del monastero copto di Apa Apollo. I successivi quattro contributi riguardano invece il monastero copto di S. Geremia nella località di Saqqara, a sud-ovest del Cairo.

Infatti, il secondo saggio, di M. RASSART-DEBERGH, incomincia con la storia degli scavi a Saqqara e del metodo usatovi dagli archeologi. Quindi descrive gli ambienti portati alla luce e la loro decorazione, illustrando il discorso con piantine topografiche, disegni e fotografie. Il terzo contributo, di P. van MOORSEL e di Mathilde HUIJBERS, è un repertorio degli affreschi dello stesso monastero di S. Geremia a Saqqara. Ognuno è minuziosamente caratterizzato nell'iconografia e nella tecnica, con opportuni rimandi alle tavole, anche a colori. Due appendici si soffermano sulla maniera di affrescare usata in quel monastero e sulle raffigurazioni dell'abside di Saqqara.

Mentre il contributo quarto, di M. RASSART-DEBERGH e Jacques DEBERGH, ha per oggetto tre determinate pitture di Saqqara: a) dei cinque personaggi; b) della cella 709 e c) della camera 1764.

Il quinto contributo, ancora di M. RASSART-DEBERGH, puntualizza, in una visione sintetica, alcuni elementi caratteristici dell'iconografia di Saqqara. E il sesto, pure della stessa Autrice, abbraccia nella sintesi un campo ancora più vasto, tracciando una tipologia generale della pittura copta, dalle origini al secolo XII, una specie di chiaro e compendioso piccolo trattato di quella pittura.

La miscellanea costituisce dunque un ricco apporto alla conoscenza approfondita dell'arte copta e in special modo della pittura di cui i Copti decoravano i loro monasteri medievali.

V. POGGI S.J.

Historica

Giorgio FEDALTO, *Le Chiese d'Oriente. Da Giustiniano alla caduta di Costantinopoli. Complementi alla Storia della Chiesa diretta da Hubert Jedin, a cura di Elio Guerriero.* (= Già e non ancora, 103), Jaka Book, Milano 1983, pp. 236.

Talvolta, lo specialista che ha fatto ricerche di prima mano e ha contribuito al progresso della scienza, scende a livello manualistico e redige delle sintesi che informino il pubblico colto e su cui si preparino le future generazioni di ricercatori.

G. FEDALTO, l'A. di questo manuale, che l'Editrice Jaka Book offre ai suoi lettori come uno dei «Complementi» alla versione italiana della *Kirchengeschichte* diretta da H. JEDIN, è noto ai bizantinisti. Fattosi conoscere con la sua dissertazione dottorale su Massimo Margunio, quindi con studi sui Greci a Venezia e su Simone Atumano, ha poi pubblicato numerosi saggi e grossi tomi sulla Chiesa Latina in Oriente.

Questa sintesi di alta divulgazione è frutto della sua familiarità con il soggetto e della sua esperienza didattica all'università di Padova. I punti fondamentali della storia bizantina, come le scissioni cristologiche, da cui furono occasionati i primi concili; e poi l'avvento dell'Islam, la lotta iconoclasta, la missione tra gli Slavi, i contrasti con i Latini all'epoca di Fozio e di Cerulario, l'infelice IV Crociata, i tentativi di unione e la caduta di Costantinopoli, sono esposti in prosa leggibilissima, senza sfoggio di erudizione, ma con sobria annotazione bibliografica.

Le escursioni di questo bizantinista al di fuori della bizantinistica, intesa *stricto sensu*, danno un apporto originale a un testo altrimenti non troppo diverso da altri manuali di storia bizantina.

L'A. l'ha inserita in un contesto più vasto nel quale figurano anche le altre Chiese dell'Impero Romano d'Oriente, e perfino le Cristianità al di fuori del *limes* orientale dell'impero stesso. Al di là di quel confine, l'A. non pretende di essere uno specialista. Sulla peculiarità della Chiesa di Persia non cita neppure HAGE e de VRIES che ne hanno sottolineato la particolare situazione politico-culturale. Non ne ha neppure rilevato adeguatamente lo slancio missionario, spintosi fino all'Estremo Oriente, come testimonia la famosa iscrizione di Si-ngan-fu, da lui neppure menzionata.

Ma è già molto che un manuale sulle Chiese di Oriente, pur scegliendo la prospettiva della Chiesa bizantina, abbia presenti, in qualche modo, le altre Chiese orientali e non solo quelle bizantino-slave e la georgiana, pure calcedonese, ma anche le non calcedonesi, la Copta, l'Etiopica, la Siro-occidentale, la Siro-orientale e l'Armena.

V. POGGI S.J.

Nina G. GARSOÏAN, Thomas F. MATHEWS, Robert W. THOMSON (eds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period, Dumbarton Oaks Symposium 1980.* Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Trustees for Harvard University, Washington D.C. 1982, pp. XII+222+63 illustrations.

Syria and Armenia were border cultures between the two superpowers of Late Antiquity, the Byzantine and Persian Empires. No one interested in that epoch can ignore the early formation of Christian culture in those areas, crossroads where Greek learning met, competed, and mixed with non-hellenic traditions strong enough to survive this confluence with their individuality intact. The truly superior papers of this 1980 DO Symposium deal with these interchanges, some more broadly, others focussing on a particular instance.

R. Murray, a master of early Syriac Christianity whose 1975 *Symbols of Church and Kingdom: a Study in the Early Syriac Tradition* was universally acclaimed, opens the volume with an excellent overview of "The Characteristics of the Earliest Syriac Christianity". What is remarkable about early Syriac Christianity is precisely its isolation from hellenistic influences in spite of how much the two worlds touched. Especially interesting are M's remarks (p. 5) on the need to revise our view of Jewish Christianity in the light of Syriac sources. Of interest to feminist theologians will be the Syriac notion of the feminine element in God (13).

Another recognized master, S. Brock, discusses the hellenization of Syriac culture in the period following that discussed by Murray. The 5-6th centuries were transitional; by the 7th, Syriac authors are often so hellenized that one can no longer tell a translation from an original composition in grecized Syriac. After nuancing Ephrem's well-known disparagement of "the wisdom of the Greeks" (he was talking about *pagan* wisdom), B. shows the overriding role of the christological controversies in the demise of Syriac symbolic theology in favor of the more philosophical thinking of the Greeks. By the 7-8th centuries Greek thought patterns and style have penetrated the whole fabric of Syriac culture.

H. Drijvers' discussion of the competition between Christianity and paganism in Edessa shows the latter more persistent than has been supposed. It also reinforces what recent liturgical studies have shown about the great importance of processions in the liturgy of Late Antiquity.

S. Gero details immigrant Greek influences in the E.-Syrian Church of Persia in the matter of church organization, and shows that the medieval West is not the only place where centralization of church government around one see is justified by appeal to Petrine authority.

S. Griffith shows Theodore bar Kônî's *Scholion* (c. 792) to be more than Nestorian biblical exegesis. It includes an explanation of typological hermeneutics and its underlying philosophy as a defence against Muslim polemics. Here too the continuity of Greek influence, specifically of the Cappadocians, is shown.

W. F. Macomber addresses the $64 question of all anaphoral studies: the Urform of the Anaphora of Addai and Mari. Using Sauget's new (1973) critical edition of Maronite Šarar not available to previous attempts, M. proposes a reconstruction that includes both *Sanctus* and institution narrative — but not the epiclesis.

Liturgy is also superbly represented in A. Cody's study of the W.-Syrian octoechos, where he corrects the received view that an octoechos of tones and texts was already in use in Antioch by the 6th c. In fact, the Jacobites never had the exact equivalent of the Byzantine *Oktôêchos* or *Paraklêtikê*, and there is no evidence for an octoechos "in any sense" before the 7th or 8th c. In the 11th c. there is already evidence for a ferial octoechos arrangement, but an earlier septenary Sunday cycle accords with the typically Semitic 7-times-7 week arrangement of the Syrian church year, more fully developed among Nestorians and their Tikritan Jacobite neighbors in Mesopotamia. The later addition of an 8th Sunday to the series may result from the well-known 8th-day symbolism inherited from Jewish apocalyptic. Evidence for an earlier sevenfold arrangement can be seen also in the secular rite of Constantinople before the monastic octoechos took over, and C. wonders if the septenary system might not be Antiochene, with the octonary cycle of Palestinian provenance. This outstanding study is important for the whole history of the W.-Syrian lectionary and of the Byzantine and W.-Syrian office and propers.

M. M. Mango, already established as something of a new Gertrude Bell through important publications on Syrian and Mesopotamian edifices, shows that, contrary to expectations, monuments in N. Mesopotamia reveal a classical tradition extending from obscure origins through the 4th until after the 9th c. and on to its revival in the 12th. This carefully argued study puts conclusions within a well-illustrated and historically convincing context, and shows the area to have had a richer cultural life much later than is sometimes recognized.

In the Armenian portion of the anthology, R. W. Thomson's opening essay on "The Foundation of the Armenian Literary Tradition" details the literary models and themes of Armenian literature and their adaptation to the Armenian milieux from the formative period until the 9th c. Evident is the enormous importance of Syriac Christian literature in this process from the 4th c., an influence not sufficiently studied because of the preference given in studies of Armenian theology to christological problems, where the influences were more Greek than Syriac.

The following studies are focussed on particular issues. N. Garsoïan wades courageously into the morass that is Agatʿangełos history with her customary mastery of the material. Departures from the standard epic-passion hagiographic literary type of A's history lead G. to show a stratum of Iranian symbols current in the popular culture of early Christian Armenia.

A. Terian studies the grecizing school of the 6-8th c. when Armenian translating was not only from Greek rather than Syriac or biblical texts, but even maintained Greek word order and syntax. T. amasses an impressive amount of well-interpreted evidence for his conclusion that the work of this school was centered in the Byzantine schools of Constantinople between 570-730.

B. L. Zekiyan's exposition of some ecclesial themes in Ełišē is interesting in regard to the discussion of *uxt* in reference to the Syriac *bnay* and *bnat qyama*, though this connection requires much deeper investigation than is provided here.

T. F. Mathews, with his customary clarity, sure judgement, and good sense, identifies and exegetes the four miniatures at the end of *Erevan Matenadaran MS 2374* as the earliest examples of the classical Armenian system of illustrated preface pages that normally followed the canon tables. M., who knows how to make proper use of liturgical and other materials, shows that the primitive Armenian epiphany theology is the controlling theme in these miniatures.

Finally, H. Evans shows the same careful use of literary and liturgical sources (do I detect the teaching of Mathews here?) to elucidate the symbolism of a Jerusalem ornithary floor mosaic to the memory of departed Armenians.

These essays, most of extraordinarily high quality, faithfully fulfill the aim of the symposium to study cultural interchange in the Byzantine-Armenian-Syriac area. Unfortunately, the quality of the anthology is marred by numerous typographical errors as well as by the use of endnotes, a nuisance in heavily documented scholarly publications where frequent notes require constant jumping back and forth.

R. Taft S.J.

John Joseph, *Muslim-Christian Relations and Inter-Christian Rivalries in the Middle East. The case of the Jacobites in an Age of Transition.* State University of New York Press, 1983, pp. xviii+240.

Der V. will eine Geschichte der Orthodoxen Syrer (Jakobiten) und der Katholischen Syrer des Nahen Ostens, vor allem in moderner Zeit (19.-20. Jahrh.) schreiben, und zwar als ein Musterbeispiel der christlich-islamischen Beziehungen und der Rivalitäten zwischen den verschiedenen christlichen Kommunitäten dieser Epoche (S. XIII).

Die Jakobiten sollen im Mittelpunkt der Darstellung stehen, aber es soll auch von Nestorianern und Armeniern ausführlich die Rede sein. Der V. erklärt eingangs ausdrücklich, dass er die Termini "Nestorianer" und "Jakobiten" einfach wegen des üblichen Sprachgebrauchs anwendet, ohne damit irgendwelche theologische Aussagen machen zu wollen (l.c.).

Der V. hat selbst den Nahen Osten besucht und dort Untersuchungen angestellt. Er stützt sich ferner, unter anderem, auf die Berichte katholischer und — vom 19. Jahrhundert an — auch protestantischer Missionare und bringt ein außerordentlich reichhaltiges Quellen — und Literaturverzeichnis.

Der V. betont, dass er sich die größte Mühe gegeben habe, sachlich und ohne Vorurteile zu schreiben, was wenn es um Türken, Armenier, Juden und Araber, Maroniten und Moslems, orthodoxe Syrer und Kurden, um Katholiken und Protestanten geht, eine schwierige Sache ist (S. XV). Wir können anerkennen, dass ihm dies weitgehend gelungen ist.

Seine Methode kennzeichnet der V. selbst vie folgt: Er hat aus der Vergangenheit die Kräfte und Ereignisse dargestellt, die zum Werdegang der modernen Geschichte der Jakobiten und der Beziehungen zwischen den verschiedenen Kommunitäten mitgeholfen haben. Die gesellschaftlichen Institutionen und die Lebensformen gerade des Nahen Ostens haben tiefe Wurzeln in der Vergangenheit und sind ohne diese nicht zu verstehen. Daher hat der V. mit Recht einen großen Teil seines Buches der Darstellung der Geschichte gewidmet, angefangen von den Konzilien des 5. Jahrhunderts, die die heute noch bestehenden Spaltungen unter den Christen hervorriefen, wenn auch sein Hauptinteresse der jüngsten Geschichte und insbesondere der protestantischen Mission im Nahen Osten vom 19. Jahrhundert ab gilt.

In der historischen Darstellung wird unseres Erachtens das Verhältnis zwischen Christen und Moslems nicht selten zu positiv geschildert. Ein eigenes sehr sachlich geschriebenes Kapitel (Kap. 3, S. 31-55) ist den Unionsbemühungen katholischer Missionare vor allem unter den Jakobiten gewidmet. Der V. stützt sich dabei auch auf einige noch nicht veröffentlichte Doktordissertationen, die dem Päpstlichen Orientalischen Institut vorgelegt wurden, unter anderen auf die des jetzigen syrisch-katholischen Patriarchen: Ignatius Antonius II. Hayek. Trotz aller, zum großen Teil berechtigten Kritik an den Unionsmethdoden der lateinischen Missionare und der französischen Konsuln, erkennt der V. die durch die Union mit Rom gewonnene Überlegenheit der syrisch katholischen Priester über die jakobitischen an, worin protestantische Missionare ein Hindernis für den erhofften Erfolg ihrer Mission sahen.

Das 4. Kapitel (S. 56-78) behandelt die Tätigkeit amerikanischer protestantischer Missionare im 19. Jahrhundert. Es werden hier die wesentlichen Unterschiede zwischen den Methoden der Episkopalianer und anderer Protestanten aufgewiesen. Die Episkopalianer achteten das geistige Erbgut der Orientalen, ihre Riten und Gebräuche usw., während die anderen, insbesondere die Kongregationalisten, alle diese Dinge nur als "Aberglauben" verachteten und den Orientalen als einzige Rettung aus ihrem Verfall das "reine Evangelium" in seiner amerikanischen Form zu bringen suchten. Solchen protestantischen Missionaren zogen viele Orientalen selbst die "Papisten" vor.

Das wichtigste politische Ereignis im 19. Jahrhundert war das Vordringen der Russen in den türkischen Bereich. Es hatte auch religiöse Folgen, vor allem für den Gegensatz zwischen Türken und Armeniern. Das 20. Jahrhundert brachte die beiden Weltkriege und neuerdings, durch die Gründung des Staates Israel, das Palästinenserproblem. So stehen die Christen im Nahen Osten vor einer völlig neuen problemgeladenen Situation. Der V. sieht die einzig mögliche Lösung darin, daß die Christen zu einer friedlichen Koexistenz mit ihren islamischen Landsleuten zu kommen suchen (S. 130/131).

Dem V. sind im Lauf seiner Darstellung einige historische Irrtümer unterlaufen. Es sei als Beispiel nur einer genannt. Er spricht (S. 29) von einem in Istanbul residierenden griechisch-katholischen Patriarchen. Einen solchen hat es nie gegeben.

Im ganzen ist das Werk des V., vor allem dank seiner großen Sachlichkeit, ein dankenswerter Beitrag zum besseren Verständnis der verwickelten religiös-politischen Problematik des Nahen Ostens.

W. de Vries S.J.

Nikolaus Thon, *Quellenbuch zur Geschichte der Orthodoxen Kirche.* (= Sophia. Quellen östl. Theologie 23), Paulinus-Verlag, Trier 1983, pp. 628. 

Nikolaus Thon, Mitarbeiter des bekannten Ostkirchenkundlers J. Madey als Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft "Begegnung mit den Kirchen des Ostens", unternimmt mit diesem Buch den erstmaligen Versuch, eine repräsentative Auswahl von Quellentexten zur Geschichte der orthodoxen Kirche (bzw. ihrer wichtigsten Nationalkirchen) vorzulegen; bei der Auswahl der Texte läßt er sich ausschließlich vom präsumptiven Selbstverständnis der Orthodoxie leiten — ein Prinzip, das auch im Vorwort des Düsseldorfer Bischofs Longin (Patriarchat Moskau) seine Würdigung findet (S. 25f.). Die 158 Nummern, von denen viele nochmals untergliedert sind, betreffen im einzelnen: die Kirche im christlichen Römerreich (bis Justinian: Nr. 1-9), die orthodoxe Kirche im Rhomäerreich (bis 1453: 10-38), die orthodoxe Kirche im Osmanenreich (39-41), den Bruch der Kircheneinheit zwischen dem römischen Patriarchat und der orthodoxen Kirche (42-56), das orthodoxe Christentum bei den West- und Südslaven (57-62), die orthodoxe Kirche im Kiever Großfürstentum und im russischen Zarenreich (63-86), die orthodoxe Kirche und die totalitären Staaten des 20. Jahrhunderts (87-103), das Problem der Unionen (104-119), die Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Protestantismus (120-128), die orthodoxe Kirche und die ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts (129-148), die orthodoxe Kirche in Deutschland (149-158). — Diesen Quellenpublikationen, die z.T. vorhandenen deutschen Übersetzungen, z.T. auch eigener Übersetzung aus dem Original bzw. anderen Übersetzungen in moderne Sprachen entstammen, gehen eine allgemeine Einleitung (S. 27-33), Hinweise zur Benutzung (S. 35-47) und eine Einführung in die Quellen (S. 49-93) voraus. Im Anhang (S. 569-616) folgen verschiedene Konfessionsstatistiken, Namenslisten der einzelnen Patriarchate bzw. der Kir-

chenführer der jeweiligen Nationalkirchen (mit z.T. konkurrierenden Jurisdiktionen) sowie der Präfekten und Sekretäre der Ostkirchenkongregation im Vatikan, schließlich ein Quellennachweis und Transliterationstabellen (S. 617-628).

Über diese insgesamt beachtliche Leistung des Herausgebers, der selbst Zweifel an der Richtigkeit seiner getroffenen Auswahl (S. 30f.) äußert, ließe sich ein langer Disput bezüglich Konzeption (samt einer gewissen Sprachregelung), Selektion und Kommentar des Textmaterials führen. Dazu nur einige Gesichtspunkte: Eine Quellenpublikation sollte zitationsfähig sein, zumal die Originaledition oft schwer zugänglich ist; die häufigen Kürzungen im Text machen dies jedoch unmöglich. Der bewußten Auslassung der orthodoxen Bekenntnisse des 17. Jahrunderts (vgl. S.50f.) wäre immerhin das Lebenswerk des hochgeschätzten Athener Theologen I. N. Karmires entgegenzuhalten, der in dieser Frage mit guten Gründen die gegenteilige Meinung vertritt. Ferner stellt die Sicht des Palamismus als genuiner Fortsetzung der patristischen Theologie (S. 65) eine zu grosse Vereinfachung des Problems Kontinuität/Neuerung dar, die wissenschaftlich nicht haltbar ist. Nun zu den Quellentexten im einzelnen: Trotz des grundsätzlichen Verzichts auf einen wissenschaftlichen Kommentar wäre ein Hinweis auf die Problematik der Bezeichnung "Mailänder Edikt" (S. 95) notwendig. "Neokaisareia" als Bezeichnung für Caesarea maritima, den Bischofssitz des Kirchenhistorikers Eusebios (S. 97), ist ungebräuchlich (vgl. LThK²/Neokaisareia). Sehr unschön wirkt die lateinische Umschrift griechischer Termini (warum nicht darauf verzichten?), abgesehen von offensichtlichen Versehen: meta ten henosin, synafeia (S. 109; "zwei Personen" entspricht im übrigen "prosopois dysin": ebd.), prokathezomenes (S. 124), sowie Inkonsequenzen: Keroularios, aber: ek tu hyiu (S. 204f.), oder: ypostasin, enosin (S. 109), aber: hieron kai hagion (S. 205) u.v.a. — Eine Anmerkung verdienten unverständliche Fremdworte wie z.B. Akubiten (S. 116), Aulikes Omologies (S. 183), Ekklesiarch (S. 265) u.v.a. — In der Vita Constantini sollte man besser von der Synode reden (S. 216), da der (Hl.) Synod im Deutschen der Reform Peters d. Gr. vorbehalten ist; leicht irreführen kann auch die Bezeichnung "Heilige Sofia" (vgl. S.246 mit 376). Nicht glücklich gewählt erscheint die Überschrift von der "orthodoxen Bildungsart", wo der Autor doch das absolute Nichtwissen verteidigt (S. 225-227). Die "Confessio" des Kyrillos Lukaris ist auf 1629 zu datieren (S. 460); sie liegt seit langem in zwei deutschen Übersetzungen vor (A. Pichler, *Geschichte des Protestantismus in der orientalischen Kirche im 17. Jahrhundert*, München 1862, 182-189; R. Schlier, in: *Die Eiche*, Bd. 15, 1927, 3, 204-210), so dass der Rückgriff auf eine englische Übersetzung überflüssig war. Ferner wären folgende Druckfehler zu berichtigen: Fanarioten (S. 182), richten (S. 370, Z.8), gelagene (S. 563, Z.8), Petros III. (S. 584, Z.9); einmal ist ein "de" überflüssig (S. 378, Z.10).

Auch für den Anhang sind einige Korrekturen anzubringen: So sind bei der Übersicht über die christlichen Konfessionen die Altkatholiken vergessen (S. 569f.). Bei den Patriarchallisten wären die Arbeiten von G. Fedalto, in: *Riv. di Studi Biz. e Slavi* 1/1981, 167-203 (allg.); ders., in: OCP 49/1983, 5-41 (zu S.586f.) zu berücksichtigen, abgesehen davon, dass alle dargebotenen Listen mehr oder weniger willkürlich aus der reichen Literatur ausgewählt

bzw. zusammengestellt sind. Erhebliche Präzisierung hat die traditionelle Liste der Kiever Metropoliten (S. 588f.) durch A. Poppe erfahren (in: G. Podskalsky, *Christentum und theol. Literatur in der Kiever Rus'*, 988-1237, München 1982, 282). Zumindest problematisch ist die Zurechnung der tschechischen Nationalkirche unter Bischof Gorazd zur Orthodoxie (S. 608: vgl. R. Urban, *Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche*, Marburg 1973, 65-98). Auf Seite 614 fehlen die Namen der Päpste Johannes Paul I. und Johannes Paul II.; endlich vermißt man S.627 eine bulgarische Transliteration (vgl. S.223!).

Wenn so das Buch auch wissenschaftlichen Ansprüchen nicht genügt (und nicht genügen will), so bleibt doch auch dem nicht speziell vorgebildeten, interessierten Leser grosse Umsicht bei der Benutzung geboten, zumal die gewählte Grundausrichtung weder deutlich genug beschrieben noch theoretisch gerechtfertigt ist. Eine Reihe von Fehlern (deren Liste sich nicht mit dem oben Genannten erschöpft) wäre aber ohne große Mühe auszuräumen.

Die ganze Zweideutigkeit des Verhältnisses von Ost- und Westkirche läßt sich an einem zitierten Wort des russischen Professors N. Glubokovskij auf der Stockholmer Weltkirchenkonferenz 1925 (S. 426) ablesen: "Im Osten hat man römischerseits den mohammedanischen Halbmond offen dem christlichen Kreuz vorgezogen". Die Anklage, deren Wahrheitsgehalt nicht evident ist, zielt auf die generelle Haltung Roms; ersetzt man aber "römischerseits" durch "rhomäischerseits" und bezieht den Satz auf das Jahr 1453, dann stimmt er — paradoxerweise — fast wörtlich mit dem geflügelten Wort überein, dass die Griechen den Turban der Tiara vorzögen.

G. PODSKALSKY S.J.

Indica

Giuseppe SORGE, *L'India di S. Tommaso. Ricerche storiche sulla Chiesa malabarica.* Cooperativa Libraria Universitaria Editrice, via Marsala 24, 40126 Bologna 1983, pp. 168.

Queste Ricerche sulla Chiesa malabarica tracciano in dodici capitoli il problema delle origini dei Cristiani dell'India Meridionale, dei loro primi rapporti con Roma, dell'arrivo dei Portoghesi, dell'unione con Roma, dei sinodi, dello scisma, di P. Giuseppe Sebastiani, dei contrasti fra Propaganda e il Padroado, della soppressione dei Gesuiti e dell'attività dei Carmelitani; fino all'istituzione della provincia ecclesiastica siro-malancarese.

Una decina di documenti sono editi in appendice. Chiudono il volume una cronologia delle date più importanti, un elenco di fonti, una bibliografia e un indice onomastico.

L'A., che ha fatto ricerche di archivio e ha già pubblicato sull'argomento, come del resto su altri aspetti dell'Oriente Cristiano, si muove con destrezza nella complessità del contesto. La lettura del suo libro gioverà non solo a chi voglia farsi una prima idea del Cristianesimo malabarese, ma anche a chi voglia approfondirne la conoscenza.

Ci permettiamo alcune osservazioni. Tra le fonti, non c'è menzione della testimonianza di Teofilo l'Indiano, di cui parla Filostorgio, nel l. III della sua *Storia Eccl.* Quella testimonianza ha recentemente interessato il Dihle e il Klein. A proposito di Ortona a Mare, dove si conserverebbero le reliquie di S. Tommaso, si doveva tener conto di G. NEDUNGATT, *St Thomas the Apostle and Hosios Thomas of Ortona*, OCP 38 (1972) 388-407.

Il singolare personaggio Simone di Ada, che l'A. ricorda a p. 112, ha di recente attirato su di sé l'attenzione di vari studiosi: Lampart, Koebert, Hambye, Samir, i cui scritti dovevano menzionarsi. Sullo scisma mellusiano, A. Urumpackal ha discusso una tesi dottorale al Pontificio Istituto Orientale, il 18 giugno 1980.

Siccome tra i cristiani del Malabar ci sono anche non cattolici, si poteva dare la parola anche a loro, semmai ispirandosi all'esempio di P. VERGHESE, *Die syrischen Kirchen in Indien*, Stuttgart 1974, che fa parlare cattolici e non cattolici.

V. POGGI S.J.

Paul THENAYAN, *The Missionary Consciousness of the St. Thomas Christians. A Historico-pastoral Study.* Viani Publications, Cochin 682 018, Kerala, India, 1982, pp. XXXI+215.

The book seeks to be comprehensive, presupposing nothing: it starts with Saint Thomas's apostolate in India. The reader will risk skimming it. In a section entitled "The role of the Archdeacon in missionary work" (p. 117), one finds, contrary to expectation, that the archdeacon is not known to have done or promoted any missionary work. The great bulk of the book says the same thing with regard to the whole community of the Thomas Christians, a fact often remarked by authors. Our author leaves open some possibility of missionary work during the period prior to the tenth century, when with aryanization caste was forged into a strait jacket stifling missionary expansion. Whether an indigenous bishop before the Latin period would have been more mission minded than the archdeacon is a speculative question. The last chapter, entitled "The present missionary consciousness under the indigenous bishops", consists of a "pastoral" discussion of "exaggerated orientalism" and liturgical adaptation, deluding the reader's hope to find a substantiated record of the considerable missionary contribution of the Syro-Malabar Church since the erection of the indigenous hierarchy in 1923. A glowing tribute paid already then by a foreign missionary to the missionary awakening of this Church is cited by Cardinal J. Parecattil in his Foreword to the book (p. x). Future research must show how with Mahatma Gandhi already on the scene and temple entry granted to the outcastes (Harijans), as well as with progress in modern education under a Christian colonial power, Indian social consciousness had undergone a mutation, favourable to the emergence of a missionary awakening among the Thomas Christians.

G. NEDUNGATT S.J.

Iuris canonici

W. SELB, *Orientalisches Kirchenrecht*, Band I: *Die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer.* (= Österr. Akad. der Wiss., phil.-hist. Klasse, Sitzungsb. 388), Wien 1981, pp. 233, Maps 2.

The systematic exposition of Oriental canon law is handicapped by the dearth of critical edition of the sources as well as their analytical study. The book of Selb is a pioneering work to change this regrettable plight. Though Chabot's edition of the *Synodicon Orientale* appeared in 1902, we still lacked a critical and historical study of its contents. Selb has ventured into this difficult field and produced the standard history of East Syrian canon law. Well aware of the inherent difficulties of such a great undertaking and avowing his own limitations, S. has rightly preferred to apply the maxim: the best is the enemy of the good.

The book is divided into two parts. The first part consists of introductory general considerations about the various Oriental (non-Byzantine) Churches and their canonical sources, with special attention paid to the East Syrian tradition. The second part deals with the historical background and development of its canonical institutions, covering four periods from the first beginnings of the East Syrian Church till the Mongol era. The institutions studied include: the patriarch, the metropolitan, the bishop, archdeacon, chorbishop, presbyter, deacon, deaconess, monks and nuns, marriage, temporalities, the school of Nisibis, penance, Church and State, episcopal tribunals. The book closes with the last great canonist of the East Syrian Church, 'Aḇdīšō bar Brīḵā (pp. 223-226).

The author rightly cautions against the hasty conclusion that behind canonical literature common to the various oriental traditions there must necessarily lie the phenomenon of reception. For it is possible that the material borrowed stopped at "information" without constituting law in force. Thus there could be a gap between "Rechtsleben" and "Rechtsliteratur" (pp. 39-42).

Conscious of possible errors in a pioneering work of such amplitude, S. expects to profit from the "nachträgliche Kritik des jeweiligen Spezialisten" (p. 6). Critics may indeed question certain presuppositions, generalizations, terminology, evaluation of manuscript sources, etc. If a few points are raised below, it is in the above mentioned spirit of constructive criticism.

Some would doubt the appropriateness of designating the East Syrian Church by a confessional term like "Nestorian", as if its origin, *canonical* tradition and even script ("nestorianische Schrift", p. 57) were owing to *theological* differences — though, admittedly, no other single term commonly employed (p. 38, n. 9) may be entirely satisfactory. One wonders why in phrases like "dem nestorianischen oder dem westsyrischen Synodikon" (p. 66), the neutral term "East Syrian", suggested by obvious analogy, is avoided (cf. "Westsyrer", p. 57 and passim). Selb hesitates to apply the term "churches" to the "communities united with Rome from the various oriental churches" (p. 37). Such hesitation, felt also during the initial debates of the

Second Vatican Council of the Catholic Church, was finally overcome in its decree on the Oriental Catholic *Churches*. In this area it seems best to respect the standards set by the ecumenical movement.

S. calls the Syro-Malabar Church the "Daughter" of the Nestorian Church of the Near East and the Syro-Malankara Church the "Daughter" of the West Syrian Jacobite Church. Now when terms like "sister churches" or "daughter church and mother church" are used, they imply some definite relationships; motherhood implying naturally generation through evangelization, and not a relationship of simple hierarchical communion or dependence. Historical evidence does not warrant the designation of "daughter" in the above mentioned two instances — unless of course one would be prepared equally to call India, analogously, the daughter of Britain due to the British colonial connection.

As regards *latae sententiae* penalties (p. 112 nn 174, 176), it is necessary to distinguish them juridically from anathema in general and curses known in the semitic tradition.

On the question of the so-called declaration of independence of the Persian Church under Dādīšō' in 424, S. still follows the older view. Experts like w. de Vries have revised that widely held view (cf. "Antiochien und Seleucia-Ctesiphon, Patriarch und Katholikos?", in *Melanges E. Tisserant*, III (ST 233) Vatican 1964, 429-450). Historical evidence does not permit us to speak of a prior juridical dependence of the Persian Church on Antioch: "in keiner Weise eine Abhängigkeit dieser Kirche vom Patriarchat Antiochien" (ibid. p. 450). So too J. M. Fiey ("Les étapes de la prise de conscience de son identité patriarcale par l'Eglise syrienne orientale", OS 12, 1967, 3-22): "le problème de leur émancipation serait un faux problème" (p. 20). Apparently Fiey escaped Selb's notice, who, while including de Vries in his bibliography, used the latter's earlier *Kirchenbegriff* only (p. 120 n. 216).

The Sachenregister is given at the end of the book (pp. 231-233), the Namenregister at the beginning (pp. 31-33) for no obvious advantage. — Before concluding we wish to stress that these minor observations do not detract at all from the real value of this pioneering, comprehensive work, which must remain the standard point of reference for students and scholars alike for a long time to come.

G. Nedungatt S.J.

Liturgica

Francis Acharya, *Prayer with the Harp of the Spirit*, vol. I. Kurisumala Ashram, Vagamon 685 503, Kerala, India (available also at Asian Trading Corporation, 150 Brigade Road, Bangalore 560 025, India), 2 ed., 1983, pp. xv+258.

We reviewed the first edition of the present work in OCP 47 (1981) 245-247. It is a joy now to present this second edition, which bears the marks of several improvements. What strikes the eye at once are the better get-up, binding, paper and print. The wrapper gives evidence of the warm welcome and appreciation accorded by reviewers in India and abroad to the first edition. No wonder it was sold out quickly (some communities are reportedly using it for common prayer as at Kurisumala), and a new edition was called for.

The sub-title "Prayer of the Asian Churches" is new and reflects the wish of some reviewers and readers as well as the hope of the author that the present work "be offered as a Book of Common Prayer for the Church in India and eventually Asia". Another new feature is a Foreword, reproducing our review of the first edition in OCP, with some slight adaptation. The text of the psalms used in the liturgy of the hours is a new translation by Father Francis Acharya from the Syriac Pshitta. Among other novelties may be mentioned some canticles (pp. 55-56) and other prayers (pp. 83, 86). On p. 41 there is a remarkable reproduction of Christ in his cosmic dimensions; in the tradition of icons, this Indian art is a very meaningful visual theology. In the Sunday service, the full text of psalms and Gospel readings are given in place of the cross references of the previous edition — an improvement that facilitates the practical use of the book as a prayer text especially in communities. A full page of "errata" at the end of the book craves the reader's pardon.

This first volume has already been followed by the second volume (OCP 49, 1983, pp. 218-220), of which it forms a fit companion in externals. The indefatigable author is at work to complete the series in six volumes: vols III and IV comprising the seasons of the liturgical year, vol. V the Lectionary, and vol. VI Saints commemorated in the liturgy of the hours. We make our own the wish of Acharya that the prayer experience of his Kurisumala Ashram thus benefit the churches of Asia as well and beyond.

G. Nedungatt S.J.

Archidiacre Denis Guillaume, *Ménées* (de janvier, mars, août, septembre, novembre, décembre). Diaconie Apostolique, via Carlo Cattaneo 2, — 00185 ROMA.

On ne présente plus l'Archidiacre Denis. Qui, de par son origine ecclésiale ou son intérêt œcuménique ou culturel, est entré en contact avec la Liturgie byzantine, a eu en mains un livre du Père Denis. A eux seuls, ses livres occupent un rayon de bibliothèque. Qu'il suffise de rappeler l'Office du Dimanche selon les huit tons, les trois volumes du Triode de Carême, les deux volumes du Pentécostaire, les deux volumes de l'Octoèque, et la traduction d'une grande partie du rituel de l'Eglise byzantine : le baptême, le mariage, les funérailles, l'Acathiste et la Paraclisis, la profession monastique, la Pannychide ou office de requiem, le sacrement de pénitence et l'office de la communion, une anthologie de textes liturgiques sur le thème du Paradis, avec le titre de «Fleurs de Paradis», l'Evangéliaire byzantin.

Le Père Denis ne se contente pas de l'austère travail du traducteur. Il a lui-même composé deux offices en l'honneur de saints de l'Eglise d'Occident. En l'honneur de François d'Assise, si cher à l'Orient orthodoxe. Les Russes le retrouveront en saint Séraphim de Sarov, et le romancier grec Nikos Kazantzakis lui consacrera un de ses livres. Le P. Denis est aussi l'auteur d'un office en l'honneur de sainte Thérèse d'Avila, réformatrice du Carmel.

A l'art du traducteur scrupuleux et au talent de la création poétique, le Père Denis ajoute ses connaissances de musicologue accompli. Il a adapté en français les chants de la Divine Liturgie, des Vêpres et des Matines, et de bien d'autres pièces de la Liturgie.

Doté de talents si divers, le Père Denis ne devait pas en rester là. Il nous offre la moitié des Ménées: janvier, mars, août, septembre, novembre, décembre. Il nous promet octobre pour cette année. La traduction des Ménées est en quelque sorte le prisme ou le filtre où s'épanouit la synthèse de l'art du Père Denis. La traduction suit le rythme et, quand c'est possible, les nuances et l'ordre des mots de l'original grec. Il ira jusqu'à reproduire en français les allitérations du grec. Nous pensons, par exemple, au synaxaire de la mémoire de saint Patapios, à la date du 8 décembre:

«De la terre quittant l'éphémère, Patape,
tu gagnes avec les humbles l'éternelle étape.
C'est le huitième jour que Patape partit
pour les verts pâturages où point l'on ne pâtit».

Le Père Denis recueillera du creuset où se fondent l'inspiration poétique et la sensibilité musicale, un matériau prêt pour le chant d'église: «De tes paroles, Gabriel,
ayant perçu le son joyeux,
d'allégresse divine je suis comblée,
car tu révèles, tu annonces la joie,
une joie qui n'aura pas de fin». (extrait du canon de l'Annonciation).

On pourra parfois reprocher à l'auteur d'employer une langue un peu recherchée, aux accents parfois ésotériques. Qui connaît le monde oriental et la sensibilité du christianisme byzantin saura avec quel soin jaloux, les Russes, par exemple, pour parler de Dieu et des choses de Dieu, tiennent à la langue d'Eglise, le slavon, qui n'est pas la langue de tous les jours, des affaires du monde. L'entrée dans le sanctuaire, où se célèbre la Liturgie divine et éternelle, suppose que l'on se dépossède des soucis du monde, pour accueillir le Roi de Gloire, l'Homme-Dieu, invisiblement escorté des chœurs angéliques.

Dans le sanctuaire et au cœur des divins mystères, le Père Denis, par son talent mis au service d'une Église qui aspire à retrouver son unité, nous introduit assurément.

C. Robinet S.J.

Missel Chaldéen. L'ordre des Mystères avec les trois Anaphores selon le rite de la Sainte Église de l'Orient. Traduction et édition de Mgr. F. Y. Alichoran, Recteur de la Mission Chaldéenne, Paris 1982, pp. 331+96.

Mgr. Francis Alichoran avait déjà publié l'Evangéliaire et l'Epistolaire liturgiques du Rite Chaldéen; il publie aujourd'hui le Missel Chaldéen. Alors que pour les deux premiers livres il s'agissait d'une simple reproduction du texte syriaque, il s'agit pour le Missel d'une traduction française, accompagnée d'une introduction, d'un résumé de l'histoire de l'Église assyro-chaldéenne, de notes sur les rubriques de la messe, et de la traduction des antiennes et prières de la messe et de l'Explication des mystères attribuée à Narsaï, auteur du 5e siècle.

Nous avons donc là un travail utile de grande importance. L'édition est très élégante, en deux couleurs, avec des illustrations; et c'est la première fois qu'on a une traduction française de la seconde anaphore attribuée à Théodore de Mopsueste, et de la troisième attribuée à Nestorius. La traduction a essayé «de respecter plutôt l'exactitude du sens que l'élégance littéraire du français».

Pour les notes historiques, comme pour celles liturgiques, nous aurions souhaité un travail fait en collaboration avec des spécialistes. Cela aurait rendu l'ouvrage plus utile pour les études comparatives et pour la vie spirituelle.

Nous savons aussi que Mgr Alichoran a l'intention de traduire tous les autres livres liturgiques de cette même Église. Nous lui souhaitons un bon travail pour l'utilité de tous.

J. Habbi

Leonid Ouspensky and Vladimir Lossky, *The Meaning of Icons*, trans. by G. E. H. Palmer and E. Kadloubovsky. St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood N. Y. 1982, pp. 222.

SVS Press is to be congratulated for this revised edition of what has become a classic work on the Orthodox view of icons. The treatment of icons in this study is expressly religious: icons are to be understood not just as a branch of art history, but theologically, as part of a spiritual tradition controlled not by principles of esthetics and technique, but by doctrinal content. In accord with this point of departure the book opens with Lossky's essay *Tradition and Traditions*, where tradition is seen as the Church's living consciousness of her own authentic fullness — a dynamic living presence of the Spirit — rather than as a static historical memory. The tradition of iconography is an integral part of this fullness, for "just as the word is set forth by letters, painting sets forth and represents the same thing by colours" (Synod of 869-70; Dz 337).

In *The Meaning and Language of Icons*, L. Ouspensky explicitates what this iconographic language consists in. Denying from the outset that the Ear-

ly Church, apart from some currents, was iconoclastic — a view that finds support in the study of Sr. Charles Murray (JTS 28, 1977, 303-45) — O. affirms the incarnation as the basis of all iconography. Christ is the image of the Father, who cannot be represented in Himself. So icons have value for the believer not because of their esthetic beauty as art. The true beauty of the image lies not in its transitory visible beauty but in its inner meaning, just as homely but holy persons are beautiful because they truly bear the image and likeness of God. So an icon is not primarily the expression of the *artist's* vision, but of the *Church's* as contemplated in prayer by the iconographer. Thus an icon can be technically superior but spiritually impoverished, and vice-versa, just as a worldy celebrant of the Divine Liturgy can have a beautiful voice and refined ritual gestures, but fail to communicate the sense of participating in divine mysteries. This does not mean that icons are impersonal copies of a model. No two are completely alike, nor are any two epochs in the evolution of iconography: Byzantium is not Muscovy, Crete is not Serbia or Ukraine.

O's too-brief essay on *The Technique of Iconography* the reader will want to complete by the new study of Egon SENDLER, *L'icône, image de l'invisible* (cf. OCP 49, 1983, 466-7), and his essay on *The Iconostasis* needs to be nuanced on the basis of recent studies such as that by A. Wharton EPSTEIN *(Journal of the British Archaeological Assoc.* 134, 1981). In the same essay the symbolism of the church building as expressed by the Byzantine commentators is handled inadequately. But O. remains the best interpreter of the symbolism of the iconostasis in Orthodox worship today, and the great merit of this book is to treat icons precisely in this context.

For this reason the 60 brief introductions to the typology of icons that comprise the second part of the book follow the order of the icons on the traditional Russian iconostasis rather than a chronological order more suitable to a purely art-history study.

Of the 63 illustrations, 16 of them new to this edition, all but 13 are beautiful color reproductions. But only 5 non-Russian icons are portrayed, and indeed the text itself devotes much more space to Russian icons than to those from other periods or traditions.

I know of no better introduction to the spiritual meaning of icons from an Orthodox point of view.

R. TAFT S.J.

A. SCHWERDTFEGER, *Ethnological Sources of the Christian Marriage Ceremony.* Excerpt of Doctoral Dissertation (1978) at the Pontifical Institute for Oriental Studies, Rome, Stockholm 1982, pp. 128.

Non è facile valutare un'opera che si presenta come una parte di un'opera più estesa. L'Autrice ha raccolto con diligenza, lavorando su fonti già edite e su materiale già almeno parzialmente eleborato, molti dati concernenti le strutture socio-etnologiche e rituali delle cerimonie matrimoniali presso vari popoli 'primitivi', individuandone forme fondamentali che tornano anche nelle tradizioni ebraica, greca e romana precristiane, cristiana antica. Il libro si articola in sette capitoli (I. Ethnic background and social formation of marriage types; II. Development of the structure of the basic marriage ceremonies; III. Symbols and ritual acts of the marriage ceremony; IV. Marriage according to the Jewish tradition; V. Marriage among the pre-Christian Greeks; VI. Marriage among the pre-Christian Romans; VII. Marriage among the early Christians), arricchiti di bibliografia, Introduzione e indici.

Il taglio dell'opera, che risulta di tipo etno-sociologico, permette all'A. di enucleare le strutture di fondo del fenomeno e di evidenziarne la permanenza sostanziale attraverso le civiltà. Chiudendo il libro, però, si resta con alcune perplessità irrisolte. La prima concerne il metodo, che non è solo dell'A., ma di un certo tipo di ricerca etnologica: in che misura è corretto mettere insieme senza unità di contesto dati, forme, fenomeni provenienti da aree culturali tanto diverse nello spazio e nel tempo senza tenere adeguatamente conto di tante diversità? La seconda perplessità: in che senso certe strutture di fondo, ammesso che siano realmente sussistenti, sono 'fonti' — come suona il titolo — delle cerimonie del matrimonio *cristiano*? Se poi l'intento era di mostrare come anche all'interno di una religione fondata sulla rivelazione divina permangano le strutture fondamentali psico-sociologiche dell'uomo, ci pare che l'opera non affronti affatto l'argomento, tanto meno in modo da mostrarne tutte le ricche implicanze teologiche, in un campo in cui tanta ricerca deve ancora essere iniziata. Può darsi, ripetiamo, che la tesi intera della A. dia risposta a questi interrogativi, ma la parte stampata lascia il lettore con il desiderio di saperne più e meglio.

M. PAPAROZZI

Christopher WALTER, *Art and Ritual of the Byzantine Church.* (= Birmingham Byzantine Series, Centre for Byzantine Studies, University of Birmingham, vol. I), Variorum Publications, London 1982, pp. XIX+279.

In the very first lines of this rich and interesting study, W. announces his revisionist intent. Most scholars study iconography as art; their interest is in style, their approach ruled by esthetical canons that give primacy to the survival or renaissance of "classical" forms. But for W., iconography, like ritual, is a reflection of religion. In such art, esthetics are subordinate to the communication of religious imagery and to the cultic function of such imagery.

For W. the main theme of this religious art in the Byzantine tradition was immortality, either in its heavenly fulfillment or, analogously, in the inchoative earthly incarnation of this immortal glory in Jesus and the saints. The earthly court of the Christian emperor furnished the original analogy of this celestial vision: Christ and his saints are portrayed as the heavenly emperor and his court. So far so good until the 9th century. Thereafter, according to W., some radical changes occur in both the imagery and themes of official iconography, shifts which W. sees as a "clericalization". Empire

gives way to Church as the predominant force in Byzantine society. What was once the heavenly empire becomes the heavenly sanctuary, and Christ the heavenly ruler is metamorphosed into the heavenly patriarch.

Concomitant changes are seen as moving in the same direction. The iconophile triumph reinforces the cult of saints, especially of saintly bishops, who multiply in the liturgical commemorations and by the 14th century come to predominate over other saints in the iconography of the Late Byzantine church program. Furthermore, iconographical themes undergo a progressive ritualization, especially from the 11th century, changes said to reflect shifts in liturgical interpretation. "After interpreting the Eucharistic sacrifice for centuries in the light of those which foreshadowed it in Old Testament history, theologians began, from the 7th century, to study the Eucharist for itself" (4).

In studying all this, W. draws some fresh conclusions. Unlike most Byzantine art historians, he sees not the early 10th but the 11th century as a watershed in Byzantine art when earlier trends climax. The creative renewal that transforms what follows is the result not so much of classical antecedents as of theological reflection on the Church stimulated by the increasingly predominant role of the clergy in the life of Byzantium.

W. has amassed an enormous amount of art material that will certainly be of great help in any future study of ritual and episcopal themes in Byzantine iconography. I must confess I do not see what, if anything, is added by his attempt to fit this evidence into the categories of semiology. And although W. does seem correct in noting an increase of more explicitly liturgical subjects in Byzantine art from the 11th century, the reasons he offers for this change are not entirely convincing. It is not clear to me that Church and clergy played as important a role in this period as W. wishes to assign them. Monasticism grew as a social force, but the secular clergy fell on hard times, and the architectural and canonical evidence points rather to a reduction in scale and a growing privatization of church life after the splendors of the Justinianic age. Of course this retreat to the sanctuary could have intensified the focus on the Church's inner life, with the effects on iconography noted by W.

But I would not go so far as to say that such moves away from the typological and symbolic, and toward a more representational liturgical illustration, are due to any "radical restructuring of the theology of the Church, of the relationship between Christ and mankind" (192). As W. himself notes (197-8), developments toward a more realistic and representational view of the liturgy that occur in reaction to iconoclasm, and are reflected in the commentary of Germanus ca. 730, eventually appear in iconographic programs too. Does one really need more than this to explain the changes W. points to?

Whether such developments, noted especially in apse programs, constitute an evolution or a major shift, I leave for the art historians to decide.

R. TAFT S.J.

Gabriele WINKLER, *Das armenische Initiationsrituale. Entwicklungsgeschichtliche und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jahrhunderts.* (= OCA 217), Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma 1982, pp. 476.

Our ever-increasing knowledge of the vastness and diversity of almost every area of early Christian studies — the history of ministry, of monasticism, of liturgy... — has made it clear that future progress will best be made by specialized monographs that concentrate on well-defined topics within a circumscribed area. W's study does this superbly. Focussing on largely virgin territory, she has not only written the most important book to appear on Armenian liturgy since Renoux's classic work on the Armenian lectionary (PO 35-36). She has also uncovered and clarified aspects of early Christian initiation rites. Her findings will have importance far beyond the fields of armenology and eastern liturgiology.

W., along with Renoux, does us the further service of bringing Armenian liturgical resources within reach of the non-orientalist and non-armenologist. This is important not only for the latter; it is also crucial for Armenian liturgiologists. Writing in modern Armenian, they have for too long been in dialogue only with themselves. Given their numbers, that is hardly a vast enterprise. This absence of scholarly exchange with the broader world of contemporary historico-critical liturgiology has left its mark on certain past works in the field.

The basis for this study is W's Munich doctoral dissertation. Its qualification *summa cum laude* by two such prestigious scholars as Julius Aßfalg and Georg Kretschmar bespeaks its merits unambiguously. Its original format was set by J. Mateos' series, XPICTIANICMOC, on Christian initiation, for which W's study was originally destined. Monographs were to include the earliest known text of initiation in each rite, its translation into the language of the monograph, and a commentary. Thus W. provides a critical edition with German translation and liturgical lexicon of the earliest extant Armenian *Canon of Baptism* in *Codex arm. ven. 320* of the Armenian Catholic Mechitarist Monastery of San Lazzaro in Venice, a ms of the 9-10th c., with variants from the contemporary *Erevan Matenadaran codex arm. 1001.* The Venetian ms was edited by S. Čemčemian in *Pazmaveb* 129-130 (Venice 1971-72) but the edition is defective, as W. points out (178-9). Besides, any attempt to comment at length on a text not provided in the study itself, nor easily accessible elsewhere, would have rendered the book useless. *Pazmaveb* is not the most widely-circulated review imaginable, and the Armenian text takes up only 24 pp. of W's 476 p. book — hardly an extravagance for the advantage of its easy availability here, for the first time with facing translation.

After a brief but dense introduction on the historical background (47-75) of Armenian Christianity, and a through description of the sources, W. proceeds to identify, explore, then map this new territory in Part I, which offers 1) a hypothetical reconstruction of the pristine structure of Armenian initiation on the basis of the earliest available Armenian sources, the *Vita Gregorii*

and *Agathangeli Historia*; 2) a comparison of these results with the relevant Syriac sources. The strongly irano-semitic stamp of the rite's vocabulary and its clear East-Syrian ritual parallels, along with its relative freedom of Byzantine structural elements, permit W. to hypothesize that the Armenian baptismal ritual stems from Armenian areas more strongly influenced by Persian and Syrian culture, rather than from those areas under Byzantine control or influence. This is confirmed by a painstakingly detailed comparision of the Armenian ritual with the initiation rituals and their symbolism in neighboring Churches.

From this analysis it is apparent that the Armenian Urstructure comprised: (1) preparatory fasting and prayer; (2) a prebaptismal anointing of the head; (3) a blessing of the water with oil; (4) baptism in *acqua viva*; (5) eucharist. Though W. formulates her hypotheses conjecturally ("meines Erachtens... Vermutung mit einigem Wahrscheinlichkeitscharakter... scheint zurückzugehen... biete vermutlich...") there can be no doubt concerning the validity and importance of her conclusions: (1) in the Syro-Armenian area there was originally no postbaptismal anointing whatever; (2) the pristine prebaptismal anointing was in all probability a single one, of the head, called in Syriac rušmā or "sign" (*not* "seal"); (3) the reception of the Spirit was associated with this anointing; (4) this was followed by a blessing of the waters, baptism with profession of faith, and eucharist; (5) the appearance of a second prebaptismal anointing, this time of the body, and a blessing of the oil, seem later developments, as are the explicit renunciation of idolotry and the shifting of the profession of faith earlier, so that it follows the renunciation.

The significance of these findings for the history of Christian initiation should be obvious: in the Urform of the Syrian and Armenian rites the central ritual act, signifying the reception of the Holy Spirit, was the prebaptismal anointing of the head. The New Testament experience itself provides the basis for structurally and theologically different ritualizations of Christian initiation, differences which W. demonstrates beyond all cavil to have existed in the Urform of Syrian and Armenian initiation rites, differences which hitherto have been largely ignored by historians of Christian initiation. This Urtype of Syro-Armenian initiation was not a cathartic passage through darkness to light, through death to new life, so much as a theophania, an epiphany of God and a communication of his Spirit *before* the descent into the waters of the bath. The inevitable conclusion has far-reaching theological implications. The basic conceptual framework of early Christian baptism is not necessarily a ritual purification, or a Pauline dying and rising and being clothed with the new garment that is Christ. At least in some traditions it was rather a ritual reenactment of the Jordan event, with the theophany of God in the voice and the dove at its center. Rebirth in water and the Spirit as in Jn 3 has precedence here over the imagery of Rom 6.

One can draw from this excellent study some broader conclusions valid for the whole historico-liturgical enterprise:

1) The historical origins and evolution of the liturgy can be understood only within a total historico-cultural context.
2) The painstaking text-critical and philological study of sources, far from superfluous or already accomplished, can lead to surprisingly fresh results of import for the history of theology and for the history of religions.
3) History remains the great catalyzer and relativizer. No longer can we simply presume the Rom 6 model as *the* paradigm of Christian initiation symbolism. Here, as elsewhere, what history shows us is a variety of models and their attendant ideologies.
4) Monographs such as W's also realign our broader models of liturgical history. Here the basic division is so not so much East-West as empire and nonempire, a realignment that can be fruitfully applied in future studies in the field.

R. Taft S.J.

Medii Aevi

Jean Dauvillier, *Histoire et Institutions des Églises Orientales au Moyen Age.* (= Collected Studies Series; CS 173), Variorum Reprints, London 1983, pp. 312.

I diciassette saggi qui ristampati, apparsi originariamente in riviste e in *Mélanges* tra il 1941 e il 1981, sono raggruppati in due serie, secondo la tematica. La prima serie, la più numerosa, comprende dodici studi sulla Chiesa caldea. La seconda serie raccoglie i saggi che si occupano di altre Chiese orientali: siro-ortodossa, bizantina, armena e georgiana.

L'A., recentemente scomparso, possedeva un ricco patrimonio di competenze storiche, archeologiche, linguistiche e orientalistiche, affinate alla scuola di maestri quali Maurice Brière, Charles Diehl e Paul Pelliot, ma era prima di tutto un canonista, fondatore e redattore del *Dictionnaire de Droit canonique.* La regula juris, «Quilibet praesumitur bonus, usque dum contrarium probetur» era divenuta a tal punto una seconda natura per lui, canonista, da aprirlo alla comprensione imparziale dell'altro.

Per esempio, era stato scritto, prima di lui, che i Caldei non rappresentano il crocifisso nelle loro croci, sia perché sono contrari all'iconografia, sia per l'aspetto di scandalo che la crocifissione comporta. L'A. invece, affronta la questione senza preconcetti e constata prima di tutto che la ragione delle croci caldee senza crocifisso non può essere l'avversione all'iconografia. Infatti, esistono rappresentazioni iconografiche caldee. Non è neppure lo scandalo della crocifissione che distoglie i Caldei dal raffigurare il crocifisso. In realtà, la croce dei Caldei è quella trionfale della Parusia vittoriosa. Dauvillier lo apprende dai Caldei stessi che spiegano la loro disapprovazione dei nostri crocifissi. Nessun iconoclasmo caldeo, dunque, né alcun misconoscimento della passione redentrice (Saggi IX e X). Quando lo si avvicina con equanimità l'Oriente desta piuttosto ammirazione, come nel caso dell'espansione missionaria caldea, giunta fino all'Estremo Oriente quasi dieci secoli prima del Saverio. Questa raccolta di saggi si apre infatti con l'articolo, *Les Provin-*

ces chaldéennes «de l'Extérieur» au Moyen Age, pubblicato per la prima volta l'anno 1948 e tutt'ora uno dei lavori più solidi e più vasti sull'argomento (Saggio I). In esso l'A. esplica già tutte le doti che contraddistinguono la sua lunga carriera scientifica: assenza di pregiudizi, indagine onesta e oggettiva, rettifica di opinioni, anche diffuse, non rispondenti ai fatti. Allo stesso modo, sull'archeologia delle chiese caldee l'A. corregge per esempio Budge e Butler. Il *qesṭrômâ* è un gradino più alto del resto della chiesa, ma non è nel santuario, all'altezza del *bêmâ*, dal quale è ben distinto (XII 23, n. 1).

Nel saggio più recente (VIII, del 1981) l'A., che ha altrove affermato essere Ebedjesu superiore a Graziano per ordine e chiarezza di sintesi canonica, rende omaggio alla saggezza dei giuristi caldei quanto alla forma canonica del matrimonio. Essi contemplarono i casi di necessità, in cui la forma canonica non può attuarsi, ben prima di quanto non lo facciano ora i canonisti latini.

La migliore accessibilità di questi saggi rende lodevole l'iniziativa dell'Editrice di raccoglierli in volume e di corredarli, oltre che di indice onomastico analitico, anche di «Addenda et Corrigenda».

V. Poggi S.J.

Jean Richard, *Croisés, missionnaires et voyageurs. Les perspectives du monde latin médiéval.* (= Collected Studies Series, 182), Variorum Reprints, London 1983, pp. 340.

È la terza raccolta di scritti di J. R., pubblicata da Variorum Reprints. Cfr. OCP 43 (1977) 209-210; 45 (1979) 461-462.

In questo volume sono ristampati 21 saggi, apparsi originariamente tra gli anni 1976 e 1983. Vengono raggruppati in cinque delle vaste tematiche nelle quali spazia l'A.: Crociate, Cipro, Mongoli, Missioni e viaggi. Dei sei saggi della prima tematica, l'iniziale si occupa della Terza Crociata. Benché essa sia sviscerata esaurientemente dal Cartellieri, Richard ne tratta sotto il particolare punto di vista degli insediamenti latini di Oriente.

I due saggi II e III si interessano di Templari e di Ospedalieri, a Gerusalemme e in Francia, lungo i secoli XII e XIII.

Il IV è dedicato a Huon de Tabarié, eroe dell'epica popolare crociata.

Il V studia un atto legale del 1213, conservato a Palermo, ma proveniente da Antiochia. Richard completa un'indagine già iniziata da C. Cahen. Il documento è un esempio concreto di ecumenismo. Con esso i monaci di un'abbazia latina d'Oriente cedono una cappella, in uso perpetuo, ai bizantini.

Il VI saggio studia il feudalismo dell'Oriente latino.

Il primo dei tre saggi su Cipro, il VII, si occupa della popolazione cipriota latina e «siriana», durante il secolo XIII. I saggi VIII e IX studiano economia e istituzioni del Regno di Cipro. Il X ricostruisce la storia degli Audeth, «veneziani bianchi», signori di Marethasse a Cipro. Richard che aveva pubblicato documenti ciprioti dell'Archivio Vaticano, correda l'articolo con l'edizione di 10 documenti dell'Archivio di Stato di Venezia. Questo *reprint* ha una pagina nuova, rispetto all'originale.

Seguono i cinque saggi dedicati al rapporto tra Latini e Mongoli. L'XI esamina come gli occidentali spieghino i successi militari mongoli del secolo XII. Il XII è recensione di *Recherches sur les Chrétiens d'Asie Centrale et d'Extrème Orient*, opera postuma di Paul Pelliot. Il XIII, partendo dall'edizione di lettera del Khan Hülagü a Luigi IX, tratta dell'ambasciata mongola giunta a Parigi nel 1262. Il XIV sintetizza due secoli di contatti tra Occidente e Mongoli. Il saggio XV tratta di rapporti tra Papato e Mongoli di Persia, nel secolo XIII.

Il primo dei tre articoli riguardanti le Missioni latine in Oriente è il saggio XVI, sullo sforzo missionario promosso dal Papato avignonese. Quindi il XVII rilegge lettere di Papi ai Mongoli. Richard precisa in una nota aggiunta, che la lettera di Innocenzo IV, del I° marzo 1248, non fu indirizzata ai Mongoli, come penserebbe Lupprian. Il XVIII affronta il tema dell'insegnamento delle lingue orientali, di cui Raimondo Lullo è propugnatore.

L'ultima è la rubrica dei viaggi. Il saggio XIX mette in relazione pellegrini che vanno per mare e Crociati. Il XX esorta alle debite cautele nel distinguere il reale e l'immaginario dei resoconti di viaggio. L'ultimo studio, il XXI, ha per protagonista il frate laico francescano bolognese, Lodovico Severi, che percorre l'Oriente per far conoscere i canoni del Concilio fiorentino. I Latini incontrati gli chiedono di essere il loro capo e Pio II lo nomina patriarca di Antiochia.

In ognuno di questi saggi, si riscontrano le rare qualità di un medievalista ammirevole (come dice J. Glenisson nella prefazione al primo volume che Variorum Reprints gli dedicò nel 1976) per equilibrio e serenità.

V. Poggi S.J.

W. H. Rudt de Collenberg, *Familles de l'Orient Latin aux XIIe-XIVe siècles.* (=Collected Studies Series CS 176), Variorum Reprints. London 1983, pp. 326.

Sono qui raccolti cinque saggi dello stesso A., già apparsi in riviste e negli atti di un congresso, tra il 1964 e il 1979. L'unità della raccolta è costituita dal trattarsi sempre di ricerca di prima mano, prosopografica e genealogica, riguardante l'Oriente Latino, all'epoca delle Crociate. In questo campo, ricorda l'A., citando un monito di J. L. La Monte, non possiamo assolutamente accontentarci dei dati di *Les Lignages d'outre mer.* Scritti nel 1315, essi non costituiscono prova sicura per eventi anteriori al 1250. Più di una volta, infatti, l'A. dimostra che i *Lignages*, oltre che lacunosi, non corrispondono a verità.

Il primo saggio, pur occupandosi direttamente di Bizantini, cioè dell'imperatore Isacco di Cipro e di sua figlia, rivela come la società cosmopolita dell'Oriente Latino legasse, attraverso matrimoni, anche con i non Latini.

Il secondo saggio si occupa dei Raynouards, famiglia venuta dal Languedoc in Palestina, assurta a un certo fastigio nel secolo XII.

Il terzo e il quarto saggio costituiscono la parte più importante del volume, essendo dedicati alla maggiore famiglia dell'Oriente Latino, gli Ibelins, con la storia dei quali, per dirla con S. Runciman, si identificherebbe gran parte della storia dell'Oriente Latino. Tale famiglia si ramificò in Palestina, in Siria, nella Cilicia Armena e a Cipro.

L'A. ricostruisce dettagliatamente la genealogia degli Ibelins, il cui capostipite Barisano veniva probabilmente dall'Italia. In due generazioni i suoi discendenti erano già alla sommità della gerarchia nobiliare del regno di Gerusalemme. Dopo la caduta di quello, divennero la prima famiglia del regno di S. Giovanni d'Acri e, a Cipro, mantennero per ben ventotto volte le più alte cariche del regno.

Il quinto saggio offre spunti sociologici. Lo studio delle dispense matrimoniali richieste dalle famiglie dell'oriente Latino permette di constatare un aumento progressivo di matrimoni tra cugini, segno di ripiegamento della nobiltà su se stessa. L'A. richiama l'attenzione degli studiosi sulla miniera che costituisce l'Archivio Segreto Vaticano, che lui stesso frequenta, da anni, quasi quotidianamente.

Auguriamo all'A. una felice continuazione di simili proficue ricerche, un certo numero delle quali è qui opportunamente raccolto.

V. Poggi S.J.

Monastica

Otto F. Meinardus, *Die Wüstenväter des 20. Jahrhunderts. Gespräche und Erlebnisse.* Würzburg, Augustinus-Verlag 1983, pp. 208.

Even since the late 4th-century *Journal* of Egeria and the *Historia monachorum in Aegypto*, the monastic pilgrim diary has been a genre unto itself. From the intrepid voyagers of the Middle Ages and Renaissance to the modern Russian *Putešestvija*, the English accounts of Oswald Parry, Lord Curzon, Robert Byron, and the American Trappist Basil Pennington in our day, even if asses and sore feet have given way to landrovers and jeeps, the tradition lives on. O. F. Meinardus belongs to this tradition. From his many years in Cairo and his numerous publications on Coptic Christianity and monasticism, he is already well-known to readers of OCP.

But the present book is directed at other Western readers, for whom this is an unknown world. "The desert fathers live not only thousands of miles away from us geographically. They are men of a cultural world that is foreign to us, with a biblically oriented, oriental view of history. The authoritative sources of their daily life are largely unknown to us... who unconsciously and without question accept the fruits of the Renaissance, Reformation, Enlightenment and Industrial Revolution... (pp. 7-8). The best place to encounter men whose world has been formed by none of this is the desert cloister. M. perhaps overdoes the "strangeness" of this milieu, at least for Western Catholics whose rich monastic life is a living witness to the preservation of values and ways that have their roots in the Egyptian desert. It was there that the great literature which nourished all early monasticism, East and West, originated. It is there that the dry stick immortalized in Ignatius Loyola's *Letter on Obedience* was watered and blossomed; there that "the letter was begun but not ended", there that Benedict and later generations in East and West drew inspiration via Cassian, or the *Philocalia*, or more recently from the Jesuit Alfonso Rodriguez's *Practice of Perfection and Christian Virtue*, with its anecdotes of "the foregoing confirmed by some examples".

M. recounts his visits to eleven monasteries where this desert life is still lived today. They are all indicated on maps (which will be use chiefly to those with 20/20 vision). The account, largely anecdotal but with a good dose of historical background woven into the conversations reported, evokes the usual monastic visitor's diwan with its chai and sweets and even more delicious conversation; the familiar smell of smoke-darkened, incense-impregnated oriental churches; the monastic folklore with its miracles and demons, so redolent of the early monastic sources. Interesting for the liturgist is the description of a rite, little-known for obvious reasons, for the readmittance of Christian apostates to Islam. It comprises a washing and anointing derived from Christian Initiation (p. 189).

The most interesting chapters are the last five, on the reformed monasteries of the Wadi an-Natrun and the caves of the Wadi Rayan. It is in this penultimate chapter on the desert experience of Matta al-Maskin and his disciples in the caves of the Wadi Rayan that M. best evokes the spiritual power and biblico-patristic roots of this remarkable movement and its energizer under God, Abuna Matta al-Maskin, one of the great spiritual leaders of our times. A deep consciousness of our sinfulness in the face of the holiness and glory of God; a solitary life of total simplicity, constant abnegation, unceasing prayer, perpetual hesychia in the presence of God, all sought alone in one's cave except for the weekend synaxis and common agape-meal, cooked and eaten after Sunday eucharist in the one cave-church that serves as chapel, chapter, and refectory (169-170) — this is indeed a life as in Scetis and Kellia of old. One of M's great merits has been to make known to the Western world the remarkable results of this movement for the spiritual renaissance of the Coptic Orthodox Church in our times.

R. Taft S.J.



The Monastic Rule of Iosif Volotsky, edited and translated by David M. Goldfrank. (= Cistercian Studies Series 36), Cistercian Publications Inc., Kalamazoo, Michigan 1983, pp. 248.

Tradurre un'antica Regola monastica in una lingua moderna è sempre difficile. Eppure vediamo in questi ultimi anni il moltiplicarsi delle iniziative di questo genere. I problemi monastici, soprattutto alle origini o ai tempi delle riforme, suscitano grande interesse. In questo contesto non potevano

essere dimenticate le Regole russe. L'antagonista di Giuseppe — Nil Sorsky — ha avuto già la precedenza: nel 1963 uscì la traduzione tedesca di F. v. Lilienfeld a Berlino e nel 1980 il testo francese di M. Yacamon a Bellefontaine. La regola di Giuseppe Volotsky (m. 1515) appare nel presente testo per la prima volta in una lingua occidentale.

«È semplice, ma tutta composta di testi delle Sacre Scritture», afferma il suo autore, pur confessando che è «rozza». Ciò è vero anche dal punto di vista linguistico, come ha sperimentato il traduttore, che tuttavia è riuscito a mettere in linguaggio corrente le frasi talvolta zoppicanti dello slavo ecclesiastico. Questa, però, non è stata la maggiore difficoltà. «Tutta composta di testi delle Sacre Scritture» vuol dire anche, nel linguaggio di Giuseppe, che, in prevalenza, i testi «dei Santi Padri», vengono citati approssimativamente. Identificarli richiedeva una paziente fatica con l'eventualità di qualche insuccesso. Sarebbe stato meno arduo se si fosse potuto ricorrere direttamente ad un'edizione critica di Nicone del Monte Negro (presso Antiochia) la cui antologia patristica fu una delle fonti di Volotsky.

Quanto all'attualità di questa traduzione non vi è dubbio che se ne rallegrino gli studiosi della spiritualità russa. Ma l'opera dovrebbe suscitare un interesse più generale. Si sa quanto influsso ebbe il monachesimo nella storia della Russia. L'influsso di Volotsky è del tutto speciale. Egli è, in un certo senso, il «padre spirituale» della Russia moscovita, che ha indubbiamente una sua spiritualità, i cui tratti perdurano, dopo secoli, anche nel volto moscovita profano di oggi.

Il traduttore della regola premette una introduzione storica, per rendere conto delle circostanze del tempo. Vi manca però la considerazione dei problemi tipicamente spirituali che agitavano il monachesimo russo in quel periodo. Per addentrarsi in quella polemica, la Regola di Volotsky deve essere letta insieme a quella di Nil Sorsky.

T. Špidlík S.J.

Oecumenica

Pier Cesare Bori, *Il vitello d'oro. Le radici della controversia antigiudaica.* (= Ricerche italiane, 1), Editore Boringhieri, Torino 1983. pp. 140.

L'A. afferma nell'Introduzione che lo scritto di Freud, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, rivendicazione di superiore spiritualità del Giudaismo sul Cristianesimo, sta alla base di questa monografia. E siccome l'argomento della superiorità giudaica è il rifiuto di qualunque rappresentazione della divinità, l'A. studia l'antigiudaismo cristiano precisamente in rapporto con il capitolo 32 dell'Esodo, dove quel rigido iconoclasmo viene canonizzato.

Il primo capitolo del volume riflette sulla trasgressione idolatrica, connivente Aronne, in assenza di Mosè. L'esegesi giudaica vorrebbe talvolta passare sotto silenzio quella trasgressione (è il caso di Giuseppe Flavio) o addossarne tutta la colpa a Satana (*Targūm pseudo-Jōnātān*). L'esegesi cristiana invece non attenua la colpevolezza della trasgressione e ne fa un cavallo di battaglia della polemica antigiudaica. Quel peccato è irreparabile. Solo Cristo è l'unico restauratore di un alleanza ormai spezzata tra Dio e uomo.

Il secondo capitolo studia come i Cristiani, ispirandosi a 1 Cor 10, attribuiscano quella trasgressione idolatrica alla «carnalità» ebraica. Così affermano infatti in Oriente, Giustino, Cirillo di Gerusalemme, Giovanni Damasceno; e in Occidente molti scrittori ecclesiastici da Tertulliano a Cipriano, a Cassiodoro, fino a Pietro Lombardo.

Nel terzo capitolo l'A. constata come questa «carnalità» ebraica venga identificata dai cristiani con l'edonismo. Sembra poi che i Cristiani si ritengano immuni dal pericolo dell'idolatria. Sarà Lutero a rifiutare recisamente l'identificazione dell'idolatria con il cedimento alla sessualità. Per lui l'idolatria è piuttosto l'appropriarsi, con nomi e con pensieri propri, del nome e della parola di Dio. Proprio Lutero, che non è tenero con gli Ebrei, nullifica un argomento tradizionale della polemica cristiana antigiudaica. L'A. riassume i risultati della sua ricerca nelle Conclusioni. Un appendice mette a confronto l'episodio del vitello d'oro nella tradizione giudaico-cristiana e nel Corano. L'Islam infatti pretende di essere il più puro dei teismi.

Questo lavoro, denso di citazioni dei Padri e degli scritti di Lutero è un bell'esempio di genuino ecumenismo, cioè di miglior comprensione tra fratelli cristiani precisamente in rapporto ai non cristiani. Ci domandiamo soltanto se alcuni passi patristici, per esempio del Crisostomo, riferiti dall'A. alla polemica antiebraica, non siano di fatto indirizzati piuttosto contro i giudeocristiani. Di quelli c'è appena una fugace menzione a p. 47.

V. Poggi S.J.

Ludvík Němec, *Antonín Cyril Stojan, Apostle of Church Unity.* Don Bosco Publications, New Rochelle, N.Y., 1983, 234 pp. + numerous plates.

This is the first major biography to appear in English about Cyril Stojan (1851-1923), Archbishop of Olomouc and a zealous advocate of Ecumenism, or Unionism, to use the term of his times. The members of this movement sought to heal the ecclesiastical division among the Slavic nations by returning to the faith of their common spiritual fathers, that is, of Sts. Cyril and Methodius as the common apostles of the Slavs.

Cyril Stojan was ordained priest in the cathedral of Olomouc in 1876 and served with great zeal and success in different parishes. The place, however, he loved best was Velehrad, a town a short distance from Staré Město that is identified with Veligrad of Great Moravia, where the holy brothers from Saloniki began their mission in 863.

Stojan founded the association "Apostolate of Sts. Cyril and Methodius"; this association was first approved for the two dioceses of Moravia in 1891 and in the next decade, despite the resistance of the Austrian government, spread to other dioceses of the Danubian monarchy. The "Aposto-

late" concentrated at first mostly on domestic tasks: preserving the unity and purity of the faith in its own nation and caring for the religious needs of emigrants. Leo XIII, however, indicated another role: to work for the unity of the faith among the Slavs. This was an idea close to Stojan's heart, and it became his life's task.

The ecumenism proposed by the "Apostolate of Sts. Cyril and Methodius" included personal sanctification; emphasis was laid on receiving the sacraments, and participation in pilgrimages and retreats. Another characteristic of the Unionism of the "Apostolate" was that it was not limited to the elite, intellectuals and clergymen, as was often the case in other countries at that time, but involved the ordinary faithful, farmers and workers. Every member of the association recited a short daily prayer for the intention of the Apostolate; there were collected modest and free financial contributions which were then transmitted to the Holy See with a destination for depressed Slavic areas, especially in the Balkans.

Stojan was not a scholar, but understood perfectly the importance of studies for the unionist efforts. Since 1900 there had been crystallizing in his mind the idea of convoking unionist congresses at Velehrad. Before the war he organized three such congresses (1907, 1909, 1911) with the participation of numerous delegates from Slavic and non-Slavic nations. After Stojan's death the tradition was continued: congresses were held in 1924, 1927, 1932 and 1936. The Acts of all seven meetings were published. The author, unfortunately, could not consult the recent publication on the ecumenical doctrine of the Velehrad congresses: Leonard GÓRKA, *Doktryna ekumeniczna kongressów welehradskich*, in *Studia ekumeniczne*, Warszawa 1982, pp. 5-122. These unionist congresses and other minor gatherings, along with the encyclical *Rerum Orientalium* (1928) of Pius XI, gave an impulse to similar meetings elsewhere, for example, the unionist congress held in Rome 2-6 May 1937. Certain professors of the Pontifical Oriental Institute took part on this congress, similarly as in some of the congresses at Velehrad.

Stojan was not extraneous to the publication of the *Slavorum Litterae Theologicae* (1905-1910). From 1911 till 1934 were edited the *Acta Academiae Velehradensis*. The *Opera Academiae Velehradensis*, till 1948 altogether 19 volumes, concerned Velehrad, but not necessarily the unionist efforts.

In January 1921, during the turbulent first period of the Czechoslovak Republic, Stojan was named Archbishop of Olomouc. Stojan's zeal for his people grew and intensified. At the same time he remained, as he was throughout his life, a man of prayer. It is no wonder then that after his death began the gathering of materials for eventual beatification.

The author succeeded, on the whole, admirably in his effort to give a faithful portrait of Stojan as an Apostle of Church Unity. The great number of quoted works and articles, many of which not easily obtainable, is especially deserving of note. The reviewer regrets some mistakes in printing and misspelled names.

J. KRAJCAR S.J.

Pachomiana

Heinrich BACHT, *Das Vermächtnis des Ursprungs.* II: *Pachomius — Der Mann und sein Werk.* (= Studien zur Theologie des geistlichen Lebens VIII), Echter Verlag, Würzburg 1983, pp. 326.

Dans le premier volume consacré au *Testament des origines*, H. Bacht donnait en 1972 le texte latin et la traduction du livre d'Horsiesius section des *Pachomiana latina* où saint Jérôme est l'unique témoin à nous avoir sauvé ce monument. Voici aujourd'hui les règles de Pachôme, éditées, traduites et commentées selon les mêmes principes. Le premier chapitre présente l'homme et l'œuvre (p. 9-50), non sans un train de 248 notes bien tassées (p. 50-63). Avec une densité d'information rarement atteinte, H. Bacht nous met en main toutes les pièces du dossier, tant dans l'énorme controverse sur l'origine du monachisme que pour l'existence des nombreuses versions de la Vie de Pachôme, où le dossier athénien récemment édité par F. Halkin n'a pas été négligé, même s'il n'a plus eu le temps de figurer dans la bibliographie. Prudemment, H. Bacht évite de trancher dans la question difficile de l'ordre original des quatre parties de la traduction de saint Jérôme : son choix reste celui de la tradition. D'abord les *Praecepta* (p. 82-114 et 633 notes), puis les *Praecepta et Instituta* (p. 226-234 et 168 notes), les *Praecepta atque iudicia* (p. 255-260 et 77 notes) et enfin les *Praecepta et Leges* (p. 275-278 et 52 notes). Un plan chronologique et géographique, une liste des sources et une bibliographie *choisie* de 509 titres (p. 299-315) précèdent un quadruple index. Le texte de Jérôme est imprimé dans la première colonne, la traduction allemande dans la seconde. Le lecteur qui aura pris la peine de bien lire les chiffres ci-dessus se sera déjà rendu compte que, par delà l'interprétation scrupuleuse du texte, dûment confronté au modèle copte chaque fois que les fragments le permettent, il y a dans la deuxième étude de H. Bacht une sorte de manuel de la pensée contemporaine sur le monachisme, dont les idéaux sont loin d'avoir perdu aujourd'hui leur impact.

Si on ajoute les 70 notes à la préface de Jérôme (p. 65-81), on verra que l'ouvrage totalise plus de 1200 notes dont beaucoup représentent la matière d'un article condensée dans le minimum d'espace. Peut-être l'ouvrage si important del H. QUECKE, *Die Briefe Pachoms*, 1975, aurait-il pu figurer parmi les sources p. 297. En plus d'un endroit, les publications utilisées dans les notes dépassent largement les titres choisis en fin de volume. H. Bacht indique lui-même les raisons qui font de la règle de Pachôme un centre d'intérêt contemporain : le caractère particulièrement social et humanitaire de l'inspiration pachômienne, l'espèce de communisme radical inhérent à la communauté, restent de puissants aimants pour l'homme d'aujourd'hui. Glanons parmi la masse des points touchés, l'intéressante interprétation renouvelée dans une note de deux pages (p. 144-145) pour le sacrement de pénitence dans le cadre de Pr. 27 et la réunion annuelle de Mesoré. Dans le *Pr. et iud.* 13, note 66, on voit apparaître la notion du supérieur responsable de la faute de ses inférieurs : conception qui engendrera chez Shenouti une éloquence bien propre à

l'Église copte. P. 58, n. 146 et 114, n. 2, il nous semble qu'il aurait été utile d'insérer l'autographe retrouvé parmi les reliures des papyri de Nag Hammadi: il s'agit d'une lettre adressée par l'économe Paphnuce à «mon père et mon prophète» Pachôme (Cartonnages VII, 97c-99c, cf. J. W. B. Barns, G. M. Browne and J. C. Shelton, *Nag Hammadi Codices from the Cartonnage of the Covers*, Leiden 1981, p. 10-11 et 139-140). Les éditeurs de ce fragment auraient eu à citer le premier tome de H. Bacht, p. 214-215, spécialement pour le titre de «prophète». Inutile de dire que ce n'est pas là un point capital dans la compréhension de l'œuvre de Pachôme, mais c'en est tout de même une relique impressionnante.

M. van Esbroeck S.J.

François Halkin, *Le Corpus Athénien de Saint Pachome*. Avec une Traduction française par André-Jean Festugière. (= Cahiers d'Orientalisme, II), Patrick Cramer Éditeur, 13, rue de Chantepoulet, Genève 1982, pp. 168.

Lo stesso A. aveva già edito questi tre testi greci, la *Vita S. Pachomii graeca prima*, i *Paralipomena de Ss. Pachomio et Theodoro* e l'*Epistula Ammonis episcopi de Ss. Pachomio et Theodoro*, nei *Subsidia Hagiographica*, 19, Bruxelles 1932. Ma, in quell'edizione, si era basato sul codice Laurentianus XI. 9 e, nelle lacune di quel manoscritto fiorentino, era ricorso ai frammenti tardivi conservati nel ms D 69 *sup* della Biblioteca Ambrosiana. Non si era servito invece di un altro manoscritto, ancora più antico del fiorentino, il ms 1015 della Biblioteca Nazionale di Atene che, pur essendo mutilo in alcune parti, colma le lacune del fiorentino.

Già L. Th. Lefort aveva segnalato l'importanza di quel manoscritto, recensendo l'edizione di Halkin, RHE 29 (1933) 424-428. Nel 1952, A. Ehrhard richiamava nuovamente l'attenzione sul ms ateniese, TU 52, 903-904. Nel 1954, D. J. Chitty si augurava che almeno i brani mancanti nel fiorentino fossero editi sulla base dell'ateniese. Nel 1980, A. Veilleux rammaricava come il ms ateniese rimanesse ancora inedito. Oggi, finalmente, il P. Halkin dà un'edizione critica del *corpus pachomianum* contenuto nel manoscritto ateniese, paragonandolo con i frammenti del manoscritto ambrosiano.

È dunque un atteso importante complemento per lo studio di Pacomio quello che ci dà il Bollandista, con la sua nota competenza. Ai tre testi greci, egli fa seguire un indice onomastico e la traduzione francese, ad opera del Festugière, degli ultimi due. Halkin ricorda infatti che del primo testo, la *Vita graeca prima*, esiste già una traduzione francese dello stesso Festugière (1965) e una inglese di A. A. Athanassis (1975).

Ci risulta essercene un'altra più recente in inglese: *Pachomian Koinonia*, vol. I, Kalamazoo, Michigan 1980, (297-423). L'autore, A. Veilleux, dice di aver tenuto presente un ulteriore versione inglese, rimasta manoscritta, di D. J. Chitty (ivi XXIX).

V. Poggi S.J.

Patristica

Basile de Césarée, *Contre Eunome*, suivi de Eunome, *Apologie*, Introduction, traduction et notes, de Bernard Sesboüé, S.J., avec la collaboration pour le texte et l'introduction critique de Georges-Matthieu de Durand, O.P. et Louis Doutreleau, S.J., Tome II, (= SC 305), Les Éditions du Cerf, Paris 1983, pp. 355.

Tome I (SC 299) ist in OCP 49 (1983) 228-229 angezeigt worden. Dieser erste Band enthält die Einleitung zur Schrift des hl. Basilius und das erste Buch mit Apparat und französischer Übersetzung. Der vorliegende umfangreichere zweite Band bringt zuerst Buch II und III von Basilius "Gegen Eunomius" (über Sohn und Geist) und dann (mit ausführlicher Einleitung) "Die Apologie des Eunomius", griechisch und in französischer Übersetzung. Die Einleitung besteht aus drei Kapiteln: 1. aus einer Analyse der Apologie des Eunomius; 2. aus der Untersuchung der Quellen des Eunomius (arianische Erbschaft und Aetius, Neuplatonismus, Aristoteles und Stoizismus); und 3. aus einer Untersuchung der Handschriften (21 an Zahl, von denen aber nur wenige älter und von Wichtigkeit sind) und der gedruckten Ausgaben, wie auch der indirekten Überlieferung, vor allem aus den Zitaten des Basilius. Hiermit verbunden ist eine minuziöse Untersuchung über die Schreibung von γέννησις, bzw. γένεσις.

(Ein Anhang berichtet über den Lesbiacus 6 und einige andere Manuskripte: 301-308).

Den Abschluß des zweiten Bandes bilden die Verzeichnisse der Schriftzitate der drei Bücher des Basilius Gegen Eunomius und der Apologie des Eunomius, die Verzeichnisse der Eigennamen und charakteristischer Wörter und ein Verzeichnis der zitierten Handschriften.

Die drei Herausgeber haben mit einer fast unüberbietbaren Genauigkeit gearbeitet. Unter den orientierenden Anmerkungen begrüßen wir u.a. zwei: S. 134-135, Anm. 1 (wo verwiesen wird auf Basilius, *Sur le Saint-Esprit*, VIII, 21: "... la bonté du vouloir qui, parce qu'il coïncide avec l'essence, est regardé comme semblable et égal, mieux: identique, dans le Père et le Fils") und S. 143, Anm. 3 (über den Ausgang des Hl. Geistes aus dem Vater durch den Sohn bei den grieschischen Vätern zwischen 360 und 400). Die dem Filioque günstige Stelle zu Beginn des 3. Buches "Gegen Eunomius" (III,I,26ff.) haben die Herausgeber in den Apparat verwiesen, weil sich die Authentizität dieser Variante nicht mit Sicherheit erweisen läßt. Daher erscheint auch der Ausdruck, daß der Hl. Geist "gänzlich von der Ursache (d.h. dem Sohne) abhängig sei (ἐξημμένον) (III,I,27) nicht im Wörterverzeichnis wie der sicher basilianische Ausdruck "συνημμένως" (I,5,68; II,34,24), an den der zuerst genannte erinnert. Unter den zahlreichen aufgezählten Wörtern läßt sich natürlich das eine oder andere vermissen, wie z.B. καταχρηστικῶς (II,23,16; II,23,41-42). Aber gerade dieses — ich möchte sagen überreiche — Wörterverzeichnis ist geeignet der weiteren sprach-theologischen Forschung zu dienen.

Zum Schluß zwei bibliographische Hinweise: Die Herausgeber haben Παντοκράτωρ (2 Kor 6,18) mit "Tout-Puissant" übersetzt (I,4,30 und II,14,58). Siehe dazu die Untersuchung von Carmelo CAPIZZI S.J., *Παντοκράτωρ, Saggio d'esegesi letterario-iconografica* (= OCA 170), Rom 1964. Die französische Ausgabe der "Jerusalemer Bibel" hat "Maître de Tout". Im Deutschen wird statt "der Allmächtige" genauer mit "Allherrscher" oder "Allwalter" übersetzt. — Zu BASILIUS, *Gegen Eunomius*, II,23,25-27 (MIGNE 29,624A), Job 38,28, hat Basileios S. PSEUTOGKAS eine Studie veröffentlicht (neugriechisch), *Philologische Streitfrage von Hesychasten und Antihesychasten über die Echtheit des Ausspruchs Basilius des Großen*: "Wer Tautropfen gezeugt hat, hat er nicht in gleicher Weise die Tropfen und den Sohn sich unterstellt (ὑπεστήσατο)?" (In der neugriechischen Festschrift, *Τόμος ἑόρτιος*, zum 1600-jährigen Jubiläum Basilius des Großen, 379-1979, Thessaloniki 1981/1983, S.149-167). Man beachte, daß sich zu den Worten des Basilius ("Wer nämlich Tautropfen gezeugt hat, zeugte, ἐτεκνώσατο, der nicht, nach dem Worte des Job, in gleicher Weise die Tropfen und den Sohn?") (II,23,25-27) im Apparat nur eine Variante findet, ὑπεστήσατο statt ἐτεκνώσατο. Keine Variante findet sich in den Handschriften zu τὸν Υἱόν, was zu erwarten wäre, da in Job 38,28 gar nicht vom Sohn die Rede ist (υἱός), sondern vom Regen (ὑετός): "Wer ist des Regens Vater? Wer aber ist der, der Tautropfen gezeugt hat?" Die Worte des Basilius beruhen auf einer Verwechslung von υἱός und ὑετός im Text des Buches Job.

B. SCHULTZE S.J.

Bernard FLUSIN, *Miracle et Histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis*. Études Augustiniennes, Paris 1983, pp. 262.

Cyrille de Scythopolis est connu de tout spécialiste de l'histoire de la Palestine. A la fin d'une longue carrière d'éditeur des textes relatifs aux conciles œcuméniques, Ed. Schwartz lui même avait jugé indispensable de mener a bien l'édition intégrale des Vies des SS. Euthyme, Sabas, Jean l'Hésychaste, Théodore, Cyriaque et Théognios. Quelques voix s'étaient déjà élevées pour évoquer incidemment la qualité de Cyrille : loin d'être un moine naïf et illettré, Cyrille proteste bien sûr de son incompétence et de sa maladresse et affirme n'écrire qu'à l'initiative de Georges, l'higoumène de Béella, et encore grâce à une vision mystique des saints qu'il célèbre. B. Flusin poursuit l'enquête d'une manière systématique. En partant essentiellement des textes, auxquels il adjoint la Vie d'Abraamios conservée seulement en arabe, il nous offre le portrait d'un homme de lettres, d'une culture certes plus biblique que profane, mais d'un historien conscient de s'insérer dans une tradition, et de fournir ses lettres de créance au monachisme palestinien foncièrement chalcédonien. Le milieu de vie du jeune Cyrille de Scythopolis comptait déjà Jean le scolastique puis évêque de Scythopolis dont la vaste culture et les nombreux écrits ne peuvent malheureusement plus être recueillis aujourd'hui autrement qu'à travers des débris de citations (p. 18-27). Placé dès sa plus tendre enfance sous la bénédiction matérielle de S. Sabas, puis sous la direction spirituelle de Jean l'Hésychaste, le jeune Cyrille n'en suit pas moins les longs détours de l'expérience monastique avant d'aboutir à la grande Laure, objectif premier de sa vocation, où il devait s'éteindre vers 559. Au fil des passages parallèles dûment cités, B.F. nous fait toucher du doigt une suite de dépendances littéraires incontestables : la Vie d'Antoine par Athanase pour ce qui touche le schéma de la quête de l'absolu, celle de Pachôme pour le cénobitisme, l'Histoire Philothée de Théodoret pour les antécédents syriens (si on se rappelle que l'Egypte et la Syrie du temps de Cyrille sont passés au monophysisme, cette reprise d'héritage acquiert plus de relief encore). Cyrille avait encore sur sa table l'Histoire Lausiaque, la collection alphabético-anonyme des Apophtegmes, la Vie et les miracles de sainte Thècle du prêtre Basile, Nil d'Ancyre, Paul d'Eluse, Théodore de Pétra, Grégoire de Nazianze et une source dont se servit également Théodore le Lecteur, et dont B.F. analyse minutieusement les rapports avec l'apophtegme 4 de Gélase (p. 63-67). L'auteur montre bien que cette extension progressive de l'œuvre répond à un plan : premier Logos pour Euthyme, deuxième pour Sabas, troisième, inachevé, pour la pléiade de fondateurs plus petits, dont l'appartenance à la théologie de Justinien ne fait aucun doute. Particulièrement juste nous paraît la p. 86 : le patriarcat de Jérusalem, plus récent, n'a pas de raison de manquer d'un historien propre. La fameuse Athénaïs, l'Augusta Eudocie, qui avait été totalement touchée par le monophysisme, aurait pu chercher chez Euthyme une conversion au concile de Chalcédoine qu'elle recueillit en fait des conseils de Syméon stylite l'Ancien (Qennesrîn devint monophysite à l'époque de Cyrille). Jean III de Jérusalem (516-524), élu sous Anastase, ne bénéficie pas comme son prédécesseur Elie du privilège d'avoir été l'élève d'Euthyme ; aussi la pluie miraculeuse obtenue par S. Sabas entraîne la ruine des travaux du patriarche (p. 204). N'y a-t-il pas là plus qu'une simple supériorité de la hiérarchie monastique sur la hiérarchie institutionnelle ?

Dans les deux derniers chapitres «Le saint» (p. 87-154) et «Le miracle» (p. 155-214), B.F. approfondit la structure des récits touchant respectivement la poursuite de l'idéal monastique et la fondation des monastères éclairée par la hiérarchie des miracles. La jolie distinction entre «miracle transitif» et «miracle réflexif» (p. 196-200) ne corresponderait-elle pas au traitement séparé de la «vision» et du «miracle» proprement dit ? Le but à atteindre, que P. Brown définissait sociologiquement comme «non-homme» (p. 123), s'inscrit au terme d'un itinéraire quasi obligatoire. A travers la récurrences des thèmes littéraires, il y a bien sûr l'impossibilité de décrire en un langage hétérogène une expérience réelle similaire. La supériorité du charisme monastique apparaîtrait dans l'accès au sacerdoce (p. 149), où l'évêque ne fait qu'entériner le fruit de l'ascèse. Le thème de l'ordination forcée (conférée même à distance) se trouve aussi chez un Syméon Stylite, un Grégoire le Thaumaturge. Très intéressante nous paraît la nécessité de la reproduction des miracles de l'Ancien Testament (p. 158), et la remarque sur le prologue, à saveur positiviste, de Jean Chrysostome aux Actes des Apôtres (p. 162). Le miracle est un signe gratuit du Divin, de Dieu lui-même dans le cadre du Christianisme (p. 173) (Il s'agit d'une conception anthropologique inéluctable qui produisit auparavant les divinités païennes et les *Tychè* des monnaies des grandes vil-

les). Pour le chrétien, Dieu est l'auteur du miracle (p. 211), et les miracles ressemblent nécessairement à ceux des deux Testaments. On sera sensible à la citation directe de Gen. 3, 19 et 2, 15 (p. 176) par où B.F. témoigne d'une réalité parfaitement saisie. Le récit de fondation religieuse implique la fuite des démons (p. 183), thème si fondamental que les sculpteurs l'ont figé dans les chapiteaux des cathédrales, dos tourné au chœur. Le partage des mélotes d'Antoine (p. 189) n'a rien d'un héritage matériel: c'est la puissance de l'homme divin qui est transmise, comme d'Elie à Elisée. B.F. souligne combien le miracle est au cœur de l'histoire: «le miracle a évolué, il n'est plus le fait extraordinaire de la sainteté personnelle, mais le mode d'action spécifique et quasi institutionnel du monachisme dans le monde» (p. 208). Sans nier nullement cet aspect, nous nous demandons cependant, en risquant de déborder les limites du sujet auquel B.F. s'est volontairement restreint, si l'efflorescence de la littérature monophysite, pleine de visions et de miracles, n'est pas également un point de repère: Cyrille ne ramène-t-il pas, à travers la Vie des fondateurs chalcédoniens, les merveilles du charisme monastique à la pierre de touche de l'ascèse vécue? Il n'est pas possible dans le cadre d'un compte-rendu de toucher tous les points soulevés par cette analyse rigoureuse d'un auteur: le lecteur ne perdra pas son temps à y récolter ample moisson. A la fin du volume sont reportés des fragments de la Vie de Gérasime (p. 220-225) dont l'appartenance à Cyrille est complexe et dûment discutée. Peut-être aurait-on souhaité voir cité également l'article de Garitte sur le modèle arabe de la Vie de saint Cyriaque (Bedi Kartlisa 1971, p. 82-105 ou Scripta disiecta, Louvain-la-Neuve 1980, p. 661-675), aux p. 38 et 41. Les index à la fin du volume sont excellents.

M. VAN ESBROECK S.J.

Marie-Josèphe RONDEAU, *Les commentaires patristiques du Psautier (IIIe-Ve siècles).* Vol. 1: *Les travaux des Pères grecs et latins sur le psautier. Recherches et bilan.* OCA 219, Pont. Institutum Studiorum Orientalium, Rome, 1982, pp. 357 et 31 pl.

M.-J. Rondeau réserve aux commentateurs grecs les p. 23 à 143, et aux latins les pp. 144 à 202. Dix-huit noms du côté grec: Hippolyte, Origène, Eusèbe de Césarée, Théodore d'Héraclée, Astérius le Sophiste, Athanase, Sérapion de Thmuis, Apollinaire de Laodicé, Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste, Basile de Césarée, Grégoire de Nysse, Didyme l'Aveugle, Évagre le Pontique, Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie, Théodoret de Cyr et Hésychius de Jérusalem. Pour chacun d'eux, une analyse de la situation actuelle est fournie, un raccourci des discussions antérieures et des problèmes déjà soulevés. On note avec plaisir qu'à propos de Théodore de Mopsueste, M.J.R. signale les prolongements en Irlande et dans le monde syrien (p. 106). Peut-être quelques lignes pareilles n'auraient-elles pas défloré le commentaire de Théodoret de Cyr, sauvé en arménien et en géorgien sous le nom d'Epiphane de Chypre (cf. Bernard OUTTIER, REArm 12, 1977, p. 169-180), dûment signalé dans CPG 6202. Beaucoup plus inaccessible mais d'intérêt évident pour les chaînes et les commentateurs grecs est l'article de Mzekala SHANIDZE *Šesavali Ep'rem Mc'iris p'salmunt'a targmanebisa*, in *Saiubileo*, Tbilissi 1968, p. 77-122. L'auteur y publie la préface composée vers 1080 par Éphrem Mtsire à sa propre chaîne des psaumes. Cette longue préface, d'ailleurs associée à un vocabulaire des termes difficiles du Psautier, expose au long et au large à partir de quels commentaires Éphrem travaille, explicitant pour quelles raisons il accepte tel auteur et rejette tel autre. Il avait sur sa table à ce moment au moins sept à huit commentaires complets. Le commentaire lui-même n'est pas moins intéressant mais n'a pas encore été publié. L'édition de la préface tient compte de tous les manuscrits dont le plus ancien date de 1091.

Ces quelques additions proposées n'enlèvent rien à la très remarquable exposition de chaque auteur: traiter en deux pages la question si ardue de l'*apo phonès* pour Diodore de Tarse est un petit tour de force (p. 97-98), sans rien ignorer de l'édition par J. M. Olivier (p. 94, n. 297). Nous ne détaillerons pas ici les commentateurs latins. La partie la plus nouvelle de l'ouvrage est l'utilisation des scolies d'Evagre comme fil d'Ariane dans le dédale de chaînes du Psautier (p. 203-273). En 1902, Karo et Lietzmann avaient pour la première fois enquêté sur un nombre plus important de manuscrits, et d'une manière toute empirique, défini XXVI types de chaînes. L'agencement réel de ces chaînes entre elles forme une sorte de roman policier où plus d'un détective a exprimé ses vues: M. J. Rondeau n'ignore rien des échafaudages de Mühlenberg et Dorival, lesquels ont choisi pour limier respectivement Apollinaire de Laodicée et Didyme d'une part, et le Ps. 118 de l'autre. Evagre est d'ailleurs un bon révélateur, indépendamment des autres critères. Tout au plus les rapports des types XIV et XVII, ou XV et XVI auront-ils à être affinés: l'enquête sur Évagre était d'ailleurs achevée bien avant la parution des résultats obtenus par le biais d'Apollinaire ou du Ps. 118. L'auteur ne fait que prolonger sa découverte publiée ici même en 1960: le ms.Vat.gr. 754 permet de confirmer pleinement l'appartenance à Évagre de 1300 scolies, du Ps. 2 au Ps. 150, confirmant matériellement les intuitions de H. von Balthasar en 1939. Le recours à deux mss jumeaux à base de Théodoret, Barb. 548 et Vat. 1232 permet de consolider à 1360 scolies évagriennes l'ensemble de la tradition directe de la chaîne athanasienne XIX. Cet ensemble est alors dépisté dans pas moins de 131 chaînes grecques. On voit alors la place particulière du Coislin 10, inégalement utilisé dans l'édition de la PG 12 dont se servait Urs von Balthasar, et l'intérêt de rares scolies du type III, où l'attribution à Eusèbe dérive sans doute d'un *Eu* initial qui devait désigner Évagre. Mais il est piquant de constater que nulle part le nom d'Évagre n'a été conservé. M. J. Rondeau en donne une explication intéressante: la chaîne originale a pu être amplifiée avec de l'Origène nominal, ce qui expliquerait que la grande majorité des attributions demeure sous le nom d'Origène.

Le type XVII étant de tous le plus complexe et le plus abondamment attesté, M. J. Rondeau en ventile les 105 scolies selon 19 mss dans un excellent tableau synoptique de présences et d'absences. De même, le résultat de l'analyse de la chaîne athanasienne figure dans un stemma p. 273, celui du type XVII à la page suivante, et p. 289, un stemma provisoire sur l'ensemble

de la tradition manuscrite des Scolies d'Evagre sur les Psaumes. Dans une dernière partie, p. 281-299 sont présentées 31 planches donnant un exemple concret pour le Ps. 18, le Ps. 64 et le Ps. 143. On peut y saisir sur le vif l'usage des lemmes selon divers groupes. L'échantillon de l'édition correspondant à ces passages se lit p. 285 à 289. Le lecteur a donc entre les mains trois passages complexes en reproduction immédiate et en version critique : on ne peut qu'admirer la précision et la justesse des choix de sigles effectués, et attendre au plus tôt l'apparition du volume suivant, qui ajoutera à l'œuvre d'Evagre un ouvrage que l'on aurait, à première vue, jugé perdu : CPG 2455. On ne peut terminer ce compte-rendu sans signaler l'heureuse initiative non seulement d'un index des manuscrits, mais aussi des types de chaînes selon la nomenclature de Karo-Lietzmann, et bien entendu celui des auteurs anciens et modernes, qui rendent le volume très maniable.

M. VAN ESBROECK S.J.

Werner STROTHMANN, *Makarios-Symposium über das Böse. Vorträge der Finnisch-deutschen Theologentagung in Goslar 1980.* (= Göttinger Orientforschungen. I. Reihe : Syriaca. Band 24), Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1983, pp. VII-369.

Syméon de Mésopotamie ou le *Pseudo-Macaire* appartient à l'orient. Qu'une réflexion sur le piétisme protestant jusqu'en Finlande puisse dépendre de la spiritualité de Macaire, ce n'est vrai qu'à considérer globalement la transmission, davantage à travers des épisodes ou des lettres qu'à travers des influences précises : un des conférenciers du Symposium, H. Schneider, étudie de plus près Johan Arndt, dont les quatre livres «Du vrai christianisme» (1605-1609), furent traduits en finlandais par Henrik Renqvist de Sortavala (1789-1866), comme le précise Harri HEINO dans la dernière conférence. Mais déjà au XVIIIe siècle, avec Luther et Christian SCRIVER, Arndt était un des auteurs les plus lus en Finlande. Les dix-sept conférences qui figurent dans le volume présent couvrent le champ de la problématique du mal, dans l'histoire des religions par G. WIESSNER, chez Mani et Marcion par A. BÖHLIG, chez ÉPHREM et dans le livre des Degrés par J. MARTIKAINEN, dans le cadre général du messalianisme avec R. STAATS, chez Marc l'Ermite par O. HESSE, chez Diadoque de Photicé par K. J. FRICKE, chez Luther par H. W. KRUMWIEDE et T. MANNERMAA, dans les Pays-bas avec J. H. van de BANK, chez Kant par H. O. KVIST, et enfin chez Jeremias Gotthelf de Berne par E. BERNEBURG à propos d'un sermon de 1836 où le thème de «l'araignée noire» est longuement analysé. B. WEBER étudie l'influence de Macaire sur Philipp Jakob Spener (1635-1705), en plein piétisme allemand. Trois communications touchent directement le corpus Macarien : W. STROTHMANN tire quelques conséquences chronologiques des fragments syriaques qu'il vient de publier, U. SCHULZE s'intéresse à l'histoire de la transmission de la 4e homélie de la collection des 50, et enfin Jukka THUREN analyse comment Macaire expose l'Écriture Sainte.

M. VAN ESBROECK S.J.

Τόμος Ἑόρτιος Χιλιοστῆς Ἑξακοσιοστῆς Ἐπετείου Μεγάλου Βασιλείου (379-1979), μέ τήν ἐπιμέλεια τοῦ Καθηγητοῦ Ἰωάννου Ορ. ΚΑΛΟΓΗΡΟΥ. Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης Θεολογικὴ Σχολή, Θεσσαλονίκη 1981/1983, pp. 424.

Diesen Jubiläumsband hat J. Kalogirou zusammengestellt, dazu die Einleitung geschrieben und einen umfangreichen Beitrag geliefert, den letzten des Bandes: "Die Stellungnahme des großen Basilius zu den christologischen Streitfragen beim Erscheinen des Apollinarismus" (357-424). Von den 13 Beiträgen sind zwei in deutscher Sprache geschrieben, der von Martzelos und vom protestantischen Theologen Meinhold († 1981), die übrigen entweder in der griechischen Schriftsprache (fünf) oder Umgangssprache (sechs), die immer häufiger bei theologischen Veröffentlichungen benutzt wird.

J. M. Fountoule schreibt über "Überlieferung und Gottesverehrung" (11-24). Es folgen: D. G. Tsame, "Die Ironie in den antihäretischen Schriften Basilius des Großen" (25-41); N. A. Matsoukas, "Wissenschaftliche, philosophische und theologische Grundzüge im Hexaemeron des Basilius" (43-147); B. S. Pseutogka, "Philologische Untersuchung von Hesychasten und Antihesychasten über die Echtheit des Ausspruchs des Basilius: 'Wer Tautropfen erzeugt hat, hat nicht in gleicher Weise die Tropfen und den Sohn auf sich genommen/erzeugt'" (149-167) (*Migne*, PG 29,624A); B. D. Fanourgake, "Die 12 Epigramme Gregors des Theologen auf Basilius" (169-184); G. A. Tsanana, "Humor bei Basilius" (185-211); G. P. Theodoroude, "Einfluß des Basilius auf das Mönchtum von Süditalien (Die Regel des hl. Benedikt)" (213-221); G. D. Martzelos, "Der Verstand und seine Grenzen nach dem Hl. Basilius dem Großen" (223-250); A. E. Aligizake, "Die liturgische Musik nach dem hl. Basilius" (253-281); T. N. Zese, "Die hermeneutischen Prinzipien des hl. Basilius" (283-300); Ch. Th. Krikone, "Die Einheit der Kirche nach dem hl. Basilius" (301-327); P. Meinhold, "Die geschichtliche Rolle Basilus' des Großen" (329-352).

Die der Reihe nach einander folgenden Beiträge lassen sich sachlich unter verschiedener Rücksicht zusammenfassen. Einige Untersuchungen haben Einzelfragen zum Gegenstand, z.B. die Ironie in den Schriften des Basilius; die während der palamitischen Streitigkeiten in Frage gestellte Echtheit eines Basiliusausspruchs; zwölf Epigramme Gregors des Theologen auf Basilius (Text und Umschreibung/Übersetzung in die Schriftsprache); die liturgische Musik nach dem hl. Basilius; Humor bei Basilius; Einfluß des hl. Basilius auf das Mönchtum in Süditalien.

Einen vorzüglichen Gesamtüberblick über Person und Wirken des großen Kappadoziers vermittelt die in Athen und Thessaloniki gehaltene Gastvorlesung von P. Meinhold. Mehr allgemeinen Inhalts ist der Beitrag über Überlieferung und Gottesverehrung.

Der Schwerpunkt der vorliegenden Untersuchungen liegt aber in der Herausarbeitung der philosophischen und theologischen Prinzipien des hl. Basilius. Hierher gehört schon der Beitrag über Überlieferung und Gottesverehrung. Ganz ausführlich aber behandelt Matsoukas auf mehr als 100 Seiten die wissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Grundsätze im Hexaemeron des hl. Basilius.

Beachtlich ist unter dem Stichwort "Die Energie" (S. 92ff.) Matsoukas' Urteil über Eunomius und die Kappadozier: Eunomius sei in gewisser Weise Vorläufer des scholastischen Realismus, während die Kappadozier Vorläufer des Nominalismus seien. Dies ist ihm zufolge darauf zurückzuführen, daß die Kappadozier auf Grund der biblischen Lehre die Beziehung der Welt zu Gott und seinen Energien anders sähen als Eunomius. Matsoukas fügt aber hinzu, daß P. K. Christou anderer Meinung ist und den Eunomius für einen Nominalisten hält, den hl. Basilius aber für einen gemäßigten Realisten (97-98, Anm. 65). Ganz abgesehen davon, daß Eunomius zu gegensäzlichen, einander ausschließenden Behauptungen gelangt, rührt unseres Erachtens die Meinungsverschiedenheit zwischen Matsoukas und Christou daher, daß Matsoukas die Theologie des Basilius, mehr als Christou dies tut, als zum Palamismus konvergierend betrachtet.

Die Schau einer Konvergenz der Gotteslehre des hl. Basilius zum Palamismus liegt auch der Studie von G. D. Martselos zugrunde, der geneigt ist, eine solche Konvergenz zu steigern. Uns scheint jedoch, daß in seiner orthodoxen und unserer katholischen Interpretation der Gotteslehre des hl. Basilius weit mehr Übereinstimmung herrscht als Martselos zugeben möchte. (Vgl. dazu unsere Studie: Zur *Gotteserkenntnis in der griechischen Patristik, Gregorianum* 63 (1982), S. 525-558; und darin die Frage, wieweit Basilius eine Wesenserkenntnis Gottes zuläßt, bzw. die katholische Theologie sie nur mit vielfacher Einschränkung für möglich hält).

Als zu schematisch und viel zu wenig abgestuft muß auch das Urteil von Zese erscheinen, demzufolge der Protestantismus vollständig die Überlieferung verworfen hat, "der römische Katholizismus aber, obschon er niemals theoretisch lehrte, daß die Kirche berechtigt sei, neue Dogmen zu schaffen, in der Praxis gleichwohl die Überlieferung für ein depositum fidei hält, aus dem er neue Dogmen hervorholt, sie eigenmächtig umgestaltend, ohne sich im geringsten darum zu kümmern, sie aus den Schriften oder der Überlieferung zu stützen" (287). In einer Anmerkung verweist der Autor auf die orthodoxe Dogmatik von Chr. Andrutsos vom Jahre 1956. Auch der Protestantismus kommt nicht ohne Tradition aus. Und die katholische Kirche bereitet jede neue Definition vor durch Stützung aus Schrift und Überlieferung und vorhergehende Befragung der katholischen Bischöfe und Gläubigen.

Der Artikel von Krikone über die Einheit der Kirche nach Basilius ist gut abgerundet; auf die Frage nach der Stellung des hl. Basilius zu Altrom geht er jedoch nicht ein.

In seiner ausführlichen Untersuchung über die Christologie des hl. Basilius zur Zeit des Auftauchens der irrigen Meinung des Apollinaris trägt Kalogirou zusammen, was sich bei Basilius, auch bei Athanasius, an christologischen Prinzipien zur Widerlegung des Apollinaris findet, obschon Basilius selbst sich nicht mit der speziellen Meinung des Apollinaris auseinandersetzt (371), anders als Epiphanius, der den Apollinaris ausdrücklich widerlegt und über den Kalogirou einen lesenswerten Abschnitt einschaltet (405-410). Daß auch in unserer Zeit eine Beschäftigung mit dem Apollinarismus aktuell ist, zeigt die Tatsache, daß der berühmte russisch-orthodoxe Theologe Erzpriester Sergius Bulgakov den Apollinarismus in moderner Fassung erneuert hat.

Schon wegen der Reichhaltigkeit der Themen und der zahlreichen Anregungen zu weiterem Studium gereicht die vorliegende Festschrift dem hl. Basilius zur Ehre.

B. SCHULTZE S.J.

Russica

Ivan GOLUB, *Slavenstvo Jurja Križanića. O tristotoj godišnjici Križanićeve smrti.* (= Radovi o životu i djelu Jurja Križanića, svezak 2), Jugoslavenska Akademija Znanosti i Umjetnosti, Zagreb 1983, pp. 106.

The first synthesis of the life and work of Juraj Križanić came out in 1917, on the 300 th anniversary of his birth and was written by the outstanding Slavist Vatroslav Jagić. The synthesis under review was produced on the 300th anniversary of the death of the Croatian priest by prof. Ivan Golub, who dedicated to Križanić several books and numerous articles during the last 25 years. It is not a biography, as Jagić's work was, but a balanced, comprehensive synthesis, succinctly tracing first Križanić's biography, and then his thought in its origin growth and formulation.

The author divided the pertaining material into five strata: the literary atmosphere previous to and contemporary with Križanić that influenced him; the circles of men with whom he came into contact; the roots of his thought and its eventual metamorphosis; some leading ideas that determined his thinking and acting. The true relation between the Slavism and the Unionism of Križanić.

a) The literary atmosphere created by certain writers or groups of writers played a major role in Križanić's evolution. He fell within the range of literary influence of men of his native country, such as Pribojević, Orbini, Gundulić, as well as writers of other Slavic nations. The list of men of letters and culture of non-Slavic nations, in particular of Italians, is long: Possevino and Giovio were the first to direct him to the Muscovite mission. Numerous also are the works of East-Slavic provenance, such as *Kormčaja kniga, Limonar', and the Evxologion* of Peter Mohyla. (Two lines below, page 16, as another work of Mohyla is quoted *Trebnik.* This is the same work, previously mentioned, whose full title reads: *Evxologion al'bo Molitvoslov, ili Trebnik*).

b) To know Križanić better, one must explore the circles of friends and acqaintances with whom he associated during different periods of his life. The dialect of his home district Ozalj and its environs played a key role in the creation of his Slavic *koine.* His several stays in Rome placed him in touch with different groups of men. There were ecclesiastics whose primary interest was the restoration of the Catholic faith throughout the world; others were interested in various arts, such as music. In Rome he also met two Ruthenian Basilians, Josaphat Isakovyč and Philip Borovyk. He did not

meet them at the Greek College, as indicated on page 28; both had already left the College in 1638, while Križanić joined it only in the spring of 1640. But both Ruthenians (Isakovyč only shortly) lived at the Ruthenian residence of Sts. Sergius and Bacchus. Still Borovyk was on excellent terms with the Croatian priest. When the last asked the Roman authorities for the privilege to say Mass in the Byzantine-Slavonic rite, he was ready to limit the celebration, when in Rome, to the Sts. Sergius and Bacchus church. Križanić met other groups of men in Moscow. Some were government officials', others formed the circle around Nikon, and finally, Križanić was in touch with different groups in Tobol'sk.

c) Did Križanić's plans from the very beginning take a definite shape, or did they undergo an evolution? On the basis of his correspondence we observe the progress of his projects in three stages: First he worries about the imperfection of the Slavic tongues; then his primary concern is directed towards achieving ecclesiastical Union, and finally, the league against the Turks moves to the foreground.

d) The centre of gravity of Križanić's views on economy, politics and even religious problems was his Slavic idea. For him Russia was an autochthonous nation and the cradle of the other Slavic peoples. He held the contemporary status of Slavs to be calamitous because the Slavic nations, except for Russia, were ruled by foreign sovereigns, and the Slavic tongues were all but lost. He desired that Russia rid the Slavic nations of the German and Turkish yokes; however, he was opposed to any Slavic people becoming subject to Muscovy.

e) Since the time scholars began scrutinizing Križanić's ideology, they have met with the problem, whether he was primarily a priest and unionist, or above all a politician concerned with the liberation of the Slavic world. The author rejects any discord between the two in Križanić's plans. "Križanić's politics is theological and his theology is political". Unionism and Slavism are two currents of one river, forming a single, unique unity.

This work is a valuable guide to a better knowledge of Križanić; a synthesis, not in the sense of definitive conclusions but an aid and challenge to further research.

J. KRAJCAR S.J.

Paul Patrick O'LEARY O.P., *The Triune Church, A Study in the Ecclesiology of A.S. Xomjakov.* Published jointly by: Dominican Publications, Dublin and Universitätsverlag, Freiburg, Schweiz, 1982, pp. V+257.

Der Verfasser dieser Dissertation hat sich die Aufgabe gestellt, unter dem Titel "Die Dreieine Kirche" die Theologie des einflußreichen russisch-orthodoxen Laientheologen A. S. Chomjakov darzustellen. In neun Kapiteln handelt er nacheinander über die Lage der russischen Kirche in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, über Slawophilen und Westler, die Philosophie Chomjakovs, seine Sozialphilosophie, über die Kirche als Schöpfung der Dreifaltigkeit (über Chomjakovs Trinitätslehre, wie sie einschlußweise in dessen Christologie enthalten ist oder auch ausdrücklich trinitarisch), über das Leben der Dreifaltigkeit in der Kirche. Die drei letzten Kapitel bringen Kritik und Würdigung. Der Verfasser übt an der Theologie Chomjakovs nicht nur innere Kritik, sondern auch äußere. Er prüft die Stellung Chomjakovs zum (späteren, heutigen) Ökumenismus, seine Auffassung von der inneren Wirklichkeit der Kirche, bzw. ihrer äußeren Sichtbarkeit. Hier setzt er sich vor allem auseinander mit der Lehre Chomjakovs über das Bischofsamt, die Konzilien und das Papsttum. Als positiven Beitrag Chomjakovs sieht er die Unterscheidung zwischen äußerer und innerer Gegenwart Christi in der Kirche, die Teilnahme der Gläubigen am Lehren in der Kirche, und unter dieser Rücksicht die Beziehung zwischen Wahrheit und Heiligkeit der Kirche, sowie die Tatsache, daß Chomjakov angeregt hat, eine Theologie der Rezeption zu entwickeln, d.h. einer Annahme der Glaubenswahrheiten durch die ganze Kirche. Im letzten Kapitel sucht der Verfasser die grundlegenden Prinzipien und Voraussetzungen der Theologie Chomjakovs aufzuzeigen, besonders die Beziehung zwischen seiner Christologie und Ekklesiologie.

O'Leary gibt als Ergebnis seiner Studie an, daß Chomjakovs Theologie eine folgerichtige, von seiner Philosophie unabhängige Synthese ist, daß seine ganze Theologie beherrscht wird von der Zurückweisung des Filioque. In dieser Theologie braucht Chomjakov eine grundlegende Unterscheidung zwischen innerlich und äußerlich (S. 164). Der Verfasser meint also: wenn seine Schlußfolgerung richtig ist, daß in einem orthodoxen Theologen von der Bedeutung Chomjakovs die Ablehnung des Filioque ein wesensbestimmendes Element seiner Christologie und Ekklesiologie ist, dann muß dieses Problem im ökumenischen Dialog zwischen Ost und West ins Auge gefaßt werden (ebenda).

(Es folgt ein Anhang: Die Grundlage für eine epikletische Ekklesiologie im Evangelium des hl. Johannes).

Drucktechnisch präsentiert sich das vorliegende Werk gut, obschon Druckfehler, wenn auch meist nur in geringfügigen Dingen, zahlreich sind (beispielsweise: "juristiction" statt "jurisdiction": S.124-125; "Gieselmann" statt "Geiselmann": S.86; 222; 250; S.127 lies "Kleutgen", S.230 "Karmiris" statt "Kamaris"). In der Bibliographie sind einige Lücken geblieben. O'Leary bringt zahlreiche Nummern des Rezensenten, hätte aber die Liste bezüglich der von ihm diskutierten Punkte noch beträchtlich erweitern können (z.B. durch Hinweis auf das *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Düsseldorf 1971, S.97-127, auf Studien über S. Bulgakov und N. Afanas'ev). Die Kritik Berdjaevs an Chomjakov (S.106-107) stammt im Grunde von V. Soloviev, der nicht erwähnt wird. Es fehlt die Erwähnung des Chomjakovschülers N. Barsov in der Bibliographie. Nützlich wäre bei der Erwähnung der Ekklesiologie Bulgakovs — deren schwache Punkte der Verfasser mit Recht aufweist — der Hinweis auf die Dissertation von S. Świerkosz S.J., *L'Église visible selon Serge Bulgakov, Structure hiérarchique et sacramentelle*, Rom 1980. Neben den 60 Seiten Anmerkungen und 12 Seiten Bibliographie wäre ein Verzeichnis der zitierten oder benutzten Autoren erwünscht gewesen.

Der erste Vorzug der vorliegenden Arbeit besteht darin, daß sie eine

erste Gesamtdarstellung der Theologie Chomjakovs in englischer Sprache bietet. Dazu kommt, daß O'Leary die Lehre Chomjakovs unter Benutzung vieler Vorarbeiten eingehend, wohlwollend und kritisch vorlegt. Vorsichtig geht er Schritt für Schritt voran. Tatsächliche oder scheinbare Widersprüche bei Chomjakov sucht er nach Möglichkeit aufzulösen. Er vertieft die Diskussion um Chomjakov unter Zugrundelegung des Vaticanum II.

Allerdings wirft schon der Titel der Dissertation "Die Dreieine Kirche" in Anwendung auf die Theologie Chomjakovs die Frage auf, ob ein solcher Titel berechtigt, sachlich begründet ist. Was heißt "dreieine Kirche"? Hat O'Leary gezeigt, daß Chomjakovs Theologie diese Bezeichnung in besonderer Weise verdient, da ganz allgemein jede christliche Theologie trinitarisch ist und sein muß? Jedenfalls hat er sich bemüht, mit viel Scharfsinn alle Bausteine einer trinitarischen Theologie in den Schriften Chomjakovs ausfindig zu machen und aus ihnen hervorzuholen. Dabei unterscheidet er dann ehrlich und sehr richtig in vielen Einzelheiten zwischen allgemein und besonders, ausdrücklich und einschlußweise. O'Leary hat eine sehr gründliche Arbeit geleistet.

B. SCHULTZE S.J.

Syriaca

Sebastian P. BROCK (ed.), *Soghyatha Maghabbyatha (Select Dialogue Poems).* Published by St. Ephrem der Syrer Kloster, (Glaner Burgstraat 33, 7585 PK Glane/Losswer, Holland) 1982, pp. H+117.

Here is another excellent service Dr Brock is presenting to the Syriac heritage. For several years he has been interested in this literary genre of *Soghyata*, publishing samples of it (cf. e.g. *Le Museon* 91, 1978,261-270), and studying it and showing that its origin goes back to the Sumerians (cf. *The Dispute Poem: from Sumer to Syriac*, in *Bayn al-Nahrayn*, Mosul, 7, N° 4,1979,417-426, and *Dialogue Hymns of the Syriac Churches* in *Sobornost incorporating ECR* 5, N° 2,1983,35-45).

The *Soghitha* (pl. Soghyatha) is a rather common literary genre among the Syriac writers. It was used by great authors such as Ephrem, Narsai and Jacob of Serug. It also has parallels in Greek. It consists in a poem of various length, which begins with an exordium presenting the subject and the disputers. The body of the *Soghita* is a dialogue or a dispute treating a subject from the different points of view of the antagonists. The conclusion consists in a resolution or a doxology, etc... Since dialogue form renders the theme more vivid, the *Soghitha* found its place in liturgy. In fact, it unites poetry, theology and spirituality, elements which make of it a spiritual food for faith. Some of these *Soghyatha* are very well known, e.g. the *Soghitha of the penitent Thief and the Cherub* (pp. 61-65; French transl. by Fr. GRAFFIN, in *L'Orient Syrien* 12,1967,481-90), performed in some villages in Iraq during the Easter Vigil.

In the introduction, the Editor gives the Mss. on which he founded his text; the *Soghyatha* come from London, Cambridge, Oxford, Birmingham and Harvard; some of them give the name of the author. The volume consists in 26 *soghyatha*, of which 15 are published for the first time. The first nineteen are arranged according to the historical order of their subjects: Old Testament (Cain and Abel, Abraham and Isaac...), New Testament (The Angel and Mary, ... Our Lord and the Synagogue, ... Our Lord and John the Baptist), and the Church (The Church and the Synagogue). Nn. 20-22 are on soul and body; N. 23, on the months; 24 on gold and wheat; and 25-26, on the alphabet.

The book is a photographic reproduction of a manuscript written for this purpose in a splendid *ṣerto* (West-Syrian writing) by Mar Julios, the Syrian Orthodox bishop of Europe, who sometimes uses also the East-Syrian vocalisation (*nuqze*: points). The edition is apparently for Syriac speakers, so it leaves out a critical apparatus and it lacks a title in an European language. So the appearances of the book do not indicate enough the amount of work Dr Brock spent in preparing this edition, and on the other hand, the few miswritings (e.g. p. 46, where for Jesus is written the Synagogue, and *vice-versa*) could not diminish the merits of the scribe. But Dr Brock says in the above-mentioned article of *Sobornost* (p. 26, n. 2) that in a forthcoming issue of *Le Muséon* he is publishing "Marginalia to a Recent Edition".

I do hope that Dr Brock will soon give us the Editio Princeps with an English translation of these beautiful *Soghyatha*, so that we may have a valuable instrument of research and a good means to contact Syriac thought in a field where Christian truth is presented in terms of salvation history and in a popular — but no less deep than in the theological hymns — form of approaching the revealed mystery.

P. YOUSIF

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

AA.VV., *Mistica e scienze umane. Atti del Convegno di Studio, Mascalucia (Catania) 13-16 aprile 1983.* Centro di cultura e spiritualità «P. Generoso Fontanarosa», Edizioni Dehoniane, Napoli 1983, pp. 316.

Se, nel passato, l'incontro tra scienze umane e fede si effettuava soprattutto nel campo della teologia speculativa, in ordine a una comune sintesi teologico-filosofica, oggi le scienze umane, divenute prevalentemente empiriche, preferiscono incontrarsi con la religione nell'ambito dell'«esperienza», cui viene assegnato l'attributo di «mistica».

Il convegno di Mascalucia ha cercato di avviare il dialogo in questo senso.

La prima serata fu, come naturale, dedicata ad una lezione panoramica, il cui scopo era di tracciare le nozioni generali di mistica. Il tema della giornata del 14 aprile furono le esperienze mistiche concrete dei santi: s. Paolo della Croce, s. Teresa d'Avila, Lucia Mangano, P. Generoso, Agata Cutuli... Il secondo giorno si diede parola agli scienziati: psicopatologia ed esperienza mistica, droga e misticismo, possessione diabolica, psicologia del profondo... L'ultima giornata del Convegno fu dedicata alla mistica vissuta nella comunità dei cristiani: la mistica e la religiosità popolare, il misticismo nella stampa recente...

Gli incontri servono per meglio conoscere e meglio capire. Se da una parte le scienze contribuiscono alla migliore conoscenza della religione concreta, dall'altra la mistica vera ed autentica dà senso a ricerche scientifiche sulla psiche umana, che è, secondo la dottrina dei Padri, la migliore immagine di Dio. Perché dunque uno psichiatra dovrebbe cercare Dio altrove?

T. Špidlík S.J.

The Archdiocesan Curia (ed.), *Atirūpatāšilpikaḷuṭe Iṭayalēkhanaṇgaḷuṃ nirddēšaṇgaḷuṃ* (Pastoral Letters and Directives of the Architects of the Archdiocese). Ernakulam, Cochin 682 031, Kerala, India, 1982, pp. x+396.

This is a collection of the pastoral letters and circulars of Mar Louis Pazheparampil and Mar Augustine Kandathil, the first two hierarchs of Ernakulam, erected as an Apostolic Vicariate in 1896. All together these documents number 107, and span the years from 1986 to 1921, when the bulletin *Ernakulam Missam* was started. The present work will serve not only as a

source book for future research on the history, the pastoral care, parochial institutions, law, popular piety and devotions etc., but also as a witness of the evolution of the Malayalam language. Our thanks go to the promoter of this initiative of the archdiocesan curia, Joseph Cardinal Parecattil, who over the years has been publishing also other valuable documents in the archdiocesan bulletin *Ernakulam Missam*, thus fostering especially among the clergy his own contagious sense of history.

G. Nedungatt S.J.

Archimandrite Chrysostomos, *Orthodox Liturgical Dress. An Historical Treatment.* Holy Cross Orthodox Press, Brookline Mass. 1981, pp. 76.

This booklet uses argumentative rhetoric to make up for what it lacks in scholarship and objectivity. For in spite of its authoritative tone it contains factual errors, exaggerated assertions, unfounded conclusions, and an uncritical use of sources. For example, the reader is informed that today's Orthodox liturgies "are very much the standard Eastern liturgies of the fourth century", and that early Latin liturgies came from the East (p. 12); *Ap. Const.* VIII from the region around Antioch ca. 380 is cited as "the third-century liturgy of Clement of Alexandria" (22); Isidore of Pelusium († ca. 435) is said to be from the 4th (41) and 6th (48, 69) centuries; Germanus († ca. 730) is cited in the corrupt 12-13th c. text in PG 98, although the 8th c. Urtext was reconstructed over 70 years ago by Brightman and Borgia. Furthermore, Ch. sees East-West differences where there are none, and exaggerates those that do exist, because of his tendency to view whatever is Eastern as more ancient or at least essentially different from what is Western. Of course some of what Ch. says is right. But some of it is dead wrong, and to tell which is which, one must know the subject matter before reading the book. So the reader is advised to rely on other studies such as T. Papas, *Studien zur Geschichte der Messgewänder im byzantinischen Ritus* (Munich 1955).

R. Taft S.J.

Lothar Heiser, *Das Glaubenszeugnis der armenischen Kirche.* (= Sophia. Quellen östlicher Theologie 22), Paulinus-Verlag, Trier 1983, p. 314+XXXII pl. en couleur.

Après un bref aperçu historique sur l'Eglise Arménienne (p. 1-36), L. Heiser construit une anthologie de textes présentés et traduits en allemand. Les thèmes sont classés sous les titres *Chemins vers le Christ, Vérité dans le Christ, Vie avec le Christ.* L'ouvrage est conçu comme une alternance esthétique entre texte et image: les 32 photos en couleur, très belles, sont commentées entre les textes. Ceux-ci proviennent de divers traducteurs anciens. Les textes utilisés sont l'Hymnaire, Nerses le Gracieux, Eznik, Jean Manda-

kouni, Eghishé, Mambré, mais surtout le «Hadžaxapatoum» ici attribué à Mesrop sur la foi de Nirschl (1885). Il suffit de prendre V. Inglisian dans LTK 7 (1962), p. 319, pour voir controuvée cette attribution, littérature à l'appui. Mais c'est prendre à rebrousse-poil un très bel ouvrage dont le premier but n'est pas l'acribie historique, mais la méditation légitime d'un trésor de spiritualité qui appartient sûrement aux Arméniens, qu'il s'agisse de Mesrop ou d'un autre. Les renseignements de l'Introduction sont également de deuxième ou de troisième main, sans laisser passer trop d'erreurs de perspective.

M. VAN ESBROECK S.J.

J. J. G. JANSEN, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt.* E. J. Brill, Leiden 1980, pp. 112.

È ristampa fotomeccanica di opera apparsa la prima volta nel 1974, aggiornamento e applicazione all'Egitto di quanto J. M. S. Baljon aveva fatto nel 1961 con *Modern Muslim Koran Interpretation.*

In questa ricerca l'A. considera tre aspetti fondamentali degli scritti d'esegesi coranica apparsi in Egitto nel nostro secolo: a) l'indagine filologica sul senso esatto testuale; b) la preoccupazione di provare l'accordo tra il Corano e la scienza; c) la risposta del Corano ai problemi morali e spirituali del nostro tempo.

Dopo un primo capitolo su Muḥammad 'Abdūh, indispensabile per capire la successiva esegesi coranica egiziana, il secondo, il terzo e il quarto capitolo considerano rispettivamente in questo o in quell'esegeta ognuno dei 3 aspetti. Per esempio, Tantawī Gawharī, morto nel 1940, è concordista ad oltranza, quando pretende ritrovare nel Corano le scoperte della scienza moderna. Amin al-Khūlī, morto nel 1967, invece, e sua moglie Bint al-Šāṭī sono rappresentanti della esegesi filologica, nella ricerca del senso esatto del testo. Abū Zayd e, più recentemente, Maḥmūd Šaltūt cercano soprattutto la risposta coranica ai problemi dell'uomo moderno.

Il volume è corredato di bibliografia e di indici, tematico, coranico e onomastico.

Un sussidio utile dunque, ricco di spunti per la riflessione del musulmano e del non musulmano.

V. POGGI S. J.

The Liturgical Portions of the Didaskalia. Trans. and textual introd. by Sebastian BROCK, selection and general introd. by Michael VASEY. (= Grove Liturgical Study No. 29), Grove Books, Bramcote Notts. 1982, pp. 33.

Once again this excellent series of inexpensive, short liturgical studies provides us with a handy translation of essential liturgical source material

from the Early Church, a companion piece to G. J. Cuming's highly successful *Hippolytus* (no. 8) and, more recently, B. Spinks' *Addai and Mari* (no. 24) in the same series. The translation is quality work, as one would expect from such a major voice in the field as Brock, and the English reads very smoothly. In short, we find here an excellent, convenient new source for the student of liturgy. Unfortunately, the textual introduction is reduced to one page and set in type small enough to produce eye-strain in anyone old enough to be interested in a 3d century Syriac document.

R. TAFT S.J.

Cesare Casale MARCHESELLI (a cura di), *Parola e spirito. Studi in onore di Settimio Cipriani.* Vol. I-II, Ed. Paideia Editrice, Brescia 1982, pp. 1602.

Per il professore S. Cipriani il 1979 rappresentava il 60° genetliaco ed il 30° anniversario della sua attività di docente di Sacra Scrittura (Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione «S. Tommaso d'Aquino», Napoli, e Pont. Univ. Lateranense di Roma). Ciò spiega il successo di non pochi dei suoi libri e la vastità dei suoi interessi teologici. Egli non si è limitato ad un solo settore, ma si è affacciato a molti orizzonti, sempre però unificati dal suo amore alla Bibbia e in modo particolare a S. Pietro.

L'idea del presente omaggio è nata ed è stata attuata presso la rivista *Asprenas,* di cui il Cipriani è direttore. La natura «miscellanea» dell'opera è dovuta alla struttura pluralistica della sua attività, ricca di contatti con esponenti dei più diversi settori della scienza teologica. Il volume primo raccoglie i contributi biblici, il secondo quelli teologici e filosofici.

Ci limitiamo a segnalare alcuni articoli utili dal nostro proprio punto di vista specializzato: G. RAGOZZINO, *Sul concetto di paternità divina nelle tradizioni extrabibliche*: M. ADINOLFI *La dicotomia antropologica platonica e Sap. 8,19-20*; M. BOUTTIER, *Sur la parrhesia dans le Nouveau Testament;* S. QUACQUARELLI, *La letteratura di preparazione al martirio e la convergenza iconologica nel III secolo*; V. FAZZO, *Agli inizi dell'iconoclasmo. Argomentazione scritturistica e difesa dalle icone presso il patriarca Germano di Constantinopoli.*

T. ŠPIDLÍK S.J.

P. MIQUEL, *La liturgie une œuvre d'art. L'Œuvre de Dieu célébrée par son peuple.* (= Vie Monastique 13), Abbaye de Bellefontaine 1981, pp. 263.

Questo agile libro dell'abate di Ligugé si raccomanda per la scorrevolezza della trattazione e per l'attualità dei problemi affrontati. Anche se è evidente la solida conoscenza degli argomenti, sotto il punto di vista storico e teologi-

co, da parte dell'Autore, viene costantemente evitato il tono scientifico nell'esposizione, per cedere il posto ad uno stile vivace e conversevole: ma è la conversazione garbata e personale di uno scrittore per il quale la liturgia cristiana non è solo oggetto di studio, ma dimensione vissuta quotidianamente con dedizione e sensibilità alle sue più varie componenti: teologiche, psicologiche, storiche, sociologiche, estetiche... Ci sembra che l'introduzione stessa del libro ne spieghi ottimamente stile e strutturazione: «non si cerchi qui un trattato di liturgia dottamente strutturato», ma piuttosto riflessioni spontanee, sulla necessité della liturgia in una religione il cui culto è «in spirito e verità», sulla sua definizione come impressione ed espressione, sulla sua relazione con la teologia, l'ascesi e la mistica, sul suo rapporto privilegiato con il monachesimo. Le parti successive considerano la liturgia nella Bibbia, la natura del culto cristiano e le sue malattie, le immagini, la musica, la distinzione tra cultuale e culturale, la relazione della liturgia con le arti (architettura e teatro), la preghiera liturgica come improvvisazione, come espressione corporale e come salmodia; il legame di tre soggetti: il rito, le feste e il lusso per Dio; il luogo della preghiera e il luogo di Dio (cfr. pp. 7-8).

M. PAPAROZZI

Κωνσταντῖνος ΜΠΌΝΗΣ, *Γρηγόριος ὁ Θεολόγος, Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως (329-†25 Ἰανουαρίου 390/1). Βίος καὶ ἔργα, συγγράμματα καὶ διδασκαλία.* Atene 1982, pp. 238.

Non è la prima volta che il professor Bonis scrive una monografia su un Padre della Chiesa. Appare anche in questo volume ciò che caratterizza sempre i suoi scritti e il suo lungo insegnamento: la completezza della bibliografia, la ricostruzione del contesto storico in cui è vissuto il Padre e la schematica esposizione degli argomenti trattati nella sua produzione letteraria. Questa volta la biografia e più estesa, dato che la vita di Gregorio Nazianzeno è stata assai movimentata e le singole opere si inseriscono nelle diverse situazioni di vita. L'esposizione della dottrina rimane appena schematica. In venti pagine si parla del mistero delle Sacre Scritture, della rivelazione, della Trinità, della Provvidenza, di questioni antropologiche, morali ed ascetiche.

È, quindi, volutamente una introduzione allo studio, quasi una «voce» enciclopedica sviluppata.

Sotto questo aspetto è pregevole.

T. ŠPIDLÍK S.J.

A. REXHEUSER und K. H. RUFFMANN (Hgbs), *Festschrift für Fairy von Lilienfeld zum 65. Geburtstag.* Institut für Gesellschaft und Wissenschaft an der Universität Erlangen-Nürnberg, Erlangen 1982, pp. 560.

F. von Lilienfeld è, senza dubbio, una personalità nota nel campo dei contatti ecumenici e degli studi sulla Chiesa Orientale, specialmente su quella

russa. Il suo 65° compleanno ha mobilitato letteralmente specialisti di tutto il mondo, per la pubblicazione del *Festschrift* in suo onore: i contributi sono venuti da New York, Mosca, Leningrado, Kaluga, Erzurum, Monte Athos, Bonn, Ginevra, Roma e, come è naturale, da Erlangen, ove la Lilienfeld insegna e dirige l'Istituto ed i seminari per lo studio del cristianesimo russo e dove fu, per alcuni anni, decano della facoltà teologica della Chiesa Luterana bavarese.

I temi dei contributi sono vari, desunti dalla vasta tematica dell'orientalismo cristiano: H. M. Biedermann e A. Kazhdan studiano, ambedue da punti di vista diversi, Simeone il Nuovo Teologo; K. Ch. Felmy tratta dell'influsso di J. Goar su liturgisti russi; H.-J. Härtel del ricorso di Nicodemo l'Hagiorita a classici della spiritualità occidentale; H.-J. Schulz della teologia trinitaria soggiacente all'anafora di S. Basilio; E. Bryner, J. Chrysostomus, R. Rössler e W. Völker si occupano di vari aspetti della Chiesa russa contemporanea, ecc. La Lilienfeld ha ricevuto davvero un ricco e valido tributo di omaggio: *Ad multos annos*!

Th. ŠPIDLÍK S.J.

Robert VOLK, *Gesundheitswesen und Wohltätigkeit im Spiegel der Byzantinischen Klostertypika.* (= Miscellanea Byzantina Monacensia, 28), Institut für Byzantinistik und neugriechische Philologia, München 1983, pp. LXXX+326.

Hervorzuheben an dieser Untersuchung mit einem 70-seitigen Quellen- und Literaturverzeichnis ist vor allem, daß sie eine — wenn auch erweiterte — Magisterarbeit darstellt. Vivant sequentes! Nach einem Überblick über karitative Einrichtungen in vorchristlicher Zeit (besonders die Militärvaletudinarien) — eigentliche Krankenhäuser sind in dieser Zeit nicht nachweisbar — befaßt sich der Autor mit karitativen Gründungen in christlicher und frühbyzantinischer Zeit, über die nur vereinzelte Nachrichten vorliegen (ohne datierbare Urkunden), um dann — im Hauptteil — insgesamt 37 Klostertypika durchzuarbeiten, von denen immerhin 33 mehr oder weniger ausführliche Nachrichten über Wohltätigkeit und Krankenfürsorge enthalten. Das reichhaltige Material wird dann in einem detaillierten Register zum Nachschlagen erschlossen. — Wenn das Ergebnis sich auch kaum systematisch zusammenfassen lässt (die stets wechselnden lokalen Umstände lassen keinen stetigen Fortschritt zu), so gewinnt der Leser doch auf diesem geistesgeschichtlich und auch sozialgeschichtlich oft vernachlässigten Sektor der byzantinischen Kultur soviele Informationen, daß man die Lektüre ohne Einschränkung anraten kann.

G. PODSKALSKY S.J.

Nicolas ZERNOV, *Sunset Years. A Russian Pilgrim in the West.* The Fellowship of St Alban & St Sergius, London 1983, pp. 192.

This book is a testimony to faith. For Dr. Nicolas Zernov (1898-1980), Russian emigré and Spalding Lecturer in Eastern Orthodox Culture at Oxford from 1947 until his retirement in 1966, was a man of profound faith. He was also one whose communion in the Orthodox Church formed the very foundation and framework of his life, but who at the same time was a dedicated ecumenist who loved Western Christian life and values.

The four parts of this book comprise vignettes of uneven interest and value. Those on emigré life (Pt. I) and on Z's old age (Pt. IV) are especially good. Indeed, the more formal, less autobiographical essays are less valuable than the personal testimony of Z's own life: the profound but delicate feeling that infuses his movingly beautiful tribute to his wife Militza is a far better tribute to Christian marriage than the more theological essays on that topic.

There are a few jarring notes in this ecumenical symphony. "Heterodox" (p. 87) in English does not mean "non-Orthodox", which is the correct translation for "*inoslavnyj*" in the Russian original (*Zakatnye gody*, YMCA Press, Paris 1981, p. 78). And the statement that the Orthodox Church has preserved "the spirit of Gospel freedom" (p. 92) will come as news to millions of Eastern Catholics forcibly incorporated into the Orthodox Church with the active collaboration of at least some Orthodox hierarchs, and the complete silence of most others, even in the free world, still today. Only in total honesty can the cause of ecumenism be served, and this crime against humanity remains a reality that most Orthodox are yet to face.

R. TAFT S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Gustave ALEF, *Rulers and Nobles in Fifteenth-Century Muscovy.* Variorum Reprints, London 1983, pp. 354.

David BALFOUR, *Saint Gregory the Sinaite: Discourse on the Transfiguration. First critical edition, with English translation.* Reprinted from "Theologia", Athens 1982, pp. 170.

Albrecht BERGER, *Das Bad in der byzantinischen Zeit.* Institut für Byzantinistik und neugriechische Philologie der Universität, München 1982, pp. 172.

Gerald M. BROWNE, *Griffith's old Nubian Lectionary.* (= Papyrologica Castroctaviana 8), Papyrologica Castroctaviana, Roma-Barcelona 1982, pp. 87 + VIII tav.

Pierre CHERIX, *Le concept de nôtre grande puissance (CG VI, 4). Texte, remarques philologiques, traduction et notes.* (= Orbis biblicus et orientalis 47), Éditions Universitaires, Fribourg (Suisse), Vandenhoeck und Ruprecht (Göttingen), 1982, pp. XIII + 95.

Peter K. CHRISTOV, *K.S. Aksakov. A Study in Ideas.* Vol. III of *An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavofilism.* Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1982, pp. XVI + 475.

Benedict ENGLEZAKIS, *New and Old in God's Revelation. Studies in Relation Between Spirit and Tradition in the Bible.* St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y., 1982, pp. 122.

Adriano GARUTI, *La collegialità oggi e domani.* Edizioni Francescane, Bologna 1982, pp. 126.

Getatchew HAILE, *The Different Collections of Nägś Hymns in Ethiopic Literature and Their Contributions.* Oikonomia, Erlangen 1983, pp. 102.

Constance HEAD, *Imperial Byzantine Portraits. A Verbal and Graphic Gallery.* Caratzas Brothers, New Rochelle, New York, 1982, pp. X + 206.

Hommage à M. Paul Lemerle, (= Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Travaux et Mémoires 8), Éd. E. de Boccard, Paris 1981, pp. 544.

IRÉNÉ DE LYON, *Contre les Hérésies*, livre II. Édition critique par A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU, S.J. Tome I: Introduction, notes justificatives,

tables (= SC 293); tome II: Texte et traduction (= SC 294). Les Éditions du Cerf, Paris 1982, pp. 438 et 372.

Jahrbuch der Ukrainenkunde, 1982. (= Arbeits- und Förderungsgemeinschaft der Ukrainischen Wissenschaften e. V.), Druckgenossenschaft Cicero, München 1982, pp. 335.

Walter Emil KAEGI, Jr., *Army, Society and Religion in Byzantium.* Variorum Reprints, London 1982, pp. 320.

Charles KANNENGIESSER, *Athanase d'Alexandrie évêque et écrivain. Une lecture des traités Contre les Ariens.* (= Théologie historique 70), Beauchesne, Paris 1983, pp. III + 416.

Κώστας Π. Κυρρῆς, *Κύπρος, Τουρκία καὶ ἑλληνισμός. Θεσμοί, δομὲς, σχέσεις, προβλήματα.* Εκδ. Λάμπουσα, Λευκοσία-Κύπρος 1980, σσ. 247.

—, *Τὸ Βυζάντιον κατὰ τὸν ιδ' αἰῶνα,* I: *Ἡ πρώτη φάσις τοῦ ἐμφυλίου πολέμου καὶ ἡ πρώτη συνδιαλλαγὴ τῶν δύο Ἀνδρονίκων (20.IV - Φθινόπωρον 1321); ἐσωτερικὰ καὶ ἐξωτερικὰ προβλήματα.* Ἐκδ. Λάμπουσα, Λευκωσία-Κύπρος 1982, σσ. XI + 229.

MALCO DI FILADELFIA, *Frammenti.* Testo critico, introduzione, traduzione e commentario a cura di Lia Raffaella CRESCI. (= Byzantina et Neo-Hellenica Neapolitana IX), Bibliopolis, Napoli 1982, pp. 266.

R. A. MARKUS, *From Augustine to Gregory the Great. History and Christianity in Late Antiquity.* Variorum Reprints, London 1983, pp. 318.

Μεθοδίου (ἀρχιεπισκόπου Θυατείρων καὶ Μεγάλης Βρεταννίας), *Θεολογικαὶ καὶ ἱστορικαὶ μελέται. Συλλογὴ δημοσιευμάτων,* Τ. III, Ἀθῆναι 1983, σσ. 454.

José MONTSERRAT TORRENTS (introd, trad. y notas por), *Los gnósticos.* (= Biblioteca Clásica Gredos 59 y 60), Ed. Gredos, Madrid 1983, pp. 290 y 422.

Ἰωάννης Μόσχος, *Λειμωνάριον. Εἰσαγωγικὰ–μετάφραση-σχόλια μοναχοῦ Θεολόγου Σταυρονικητιανοῦ.* (=Ἄνθη τῆς ἐρήμου 17), Ἐκδ. Ἱερᾶς Μονῆς Σταυρονικήτα, Ἅγιον Ὄρος 1983, σσ. 276.

Aleksander E. NAUMOW, *Biblia w strukturze Artystycznej utworów cerkiewnosłowianskich.* (= Rozprawy habilitacyjne 75), Nakładem Universytetu Jagiellońskiego, Krakow 1983, pp. 165.

Dimitri OBOLENSKY, *The Byzantine Inheritance of Eastern Europe.* Variorum Reprints, London 1982, pp. 300.

Willibald M. PLÖCHL, *Die Wiener Orthodoxen Griechen. Eine Studie zur Rechts - und Kulturgeschichte der Kirchengemeinden zum Hl. Georg und zur Hl. Dreifaltigkeit und zur Errichtung der Metropolis von Austria.* (= Kirche und Recht 16), Verlag des Verbandes der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, Wien 1983, pp. 168.

Les règles des Saints Pères, tome II: *Trois règles du VIe siècle incorporants des textes Lériniens.* Introduction, texte, traduction et notes par Adalbert DE VOGÜÉ. (= SC 298), Les Éditions du Cerf, Paris 1982, pp. 409-683.

Ihor ŠEVČENKO, *Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World.* Variorum Reprints, London 1982, pp. 368.

Das Strategikon des Maurikios. Einführung, Edition und Indices von George T. DENNIS, Übersetzung von Ernst GAMILLSCHEG. (= Corpus Fontium Historiae Byzantinae 17), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1981, pp. 557.

VINCENZO POGGI, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 8-V-1984 - Gilles PELLAND S.J. *Rect. Pont. Inst. Or.*

Tipografia S. Pio X - Via degli Etruschi, 7-9 — 00185 ROMA